ARISTOTELE

IL PRIMO LIBRO DELLA METAFISICA

Saggio di traduzione dal greco
di G. V.
con notizie su Aristotele e le opere sue



LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE
—
1911



Lanciano, tip. dello Stabilimento R. Carabba

INTRODUZIONE

I

Aristotele nacque il 384 avanti Cristo a Stagira nella penisola Calcidica, da un Nicomaco, medico di Aminta II, re di Macedonia. A diciotto anni si recò ad Atene, entrò nella scuola di Platone e ci stette venti anni. Morto il maestro andò alla corte di Ermia, in Misia, e poi a Mitilene. In quel tempo Filippo, re di Macedonia, lo chiamò perchè educasse Alessandro, il futuro Alessandro Magno, che allora aveva circa tredici anni (343-346). Nel 335 tornò ad Atene e insegnò ai giovani nel famoso Liceo. Morto Alessandro seguì un periodo di reazione antimacedonica e Aristotele, per la sua amicizia con quel re, fu sospettato e accusato di « empietà », cioè di tradimento verso la religione del paese. Per non aver troppe noie il filo-

sofo se n' andò a Calcide, nell' Eubea e lì dopo poco morì, a 63 anni, per una malattia di stomaco.

Aristotele scrisse moltissimo e di tutto. Da giovane fece anche poesie, ma dopo non si occupò che di scienze naturali e di filosofia. Bisogna avvertire, però, che i suoi libri, più che opere ben costruite, destinate alla pubblicazione, sono, il più delle volte, le note ch' egli raccoglieva e disponeva alla meglio per sua comodità e per far lezione.

Secondo Diogene Laerzio il catalogo degli scritti suoi che si trovavano nella biblioteca di Alessandria contava 146 opere in 400 volumi. Molte son perdute. Diamo qui una lista di quelle che ci rimangono.

1.º) LOGICA: L'organo. *(Categorie — Della Interpretazione — Analitici primi e secondi — Topici — Degli elenchi sofistici).*

2.º) FISICA. *(Della naturale ascoltazione — Della generazione e corruzione — Meteorologia — Della storia degli animali — Delle parti degli animali — Del moto degli animali — Della generazione degli animali).*

3.º) METAFISICA. *(I 14 libri che vanno sotto*

questo nome, perchè venivano dopo i fisici: τὰ μετὰ τὰ φυσικά).

4.º) MATEMATICA. *(Problemi di meccanica).*

5.º) PSICOLOGIA. *(Dell' anima — I piccoli naturali).*

6.º) MORALE. *(Etica a Nicomaco).*

7.º) POLITICA. *(I Politici — Gli Economici).*

8.º) STORIA. *(La costituzione di Atene).*

9.º) LETTERATURA. *(La Rettorica — La Poetica).*

II

Nel presente volumetto si troverà tradotto soltanto il 1º libro della Metafisica. *Da quel che diremo in seguito e dalla lettura del libro stesso si vedrà che può star benissimo anche da solo e ch' è un buon saggio del pensiero aristotelico. Del resto traduzioni del solo primo libro furon fatte in francese dal Cousin, e in inglese da un anonimo di Cambridge e recentemente da A. E. Taylor.*

Però, per chi volesse un' idea generale del contenuto della Metafisica, *esporremo, brevemente, il contenuto di tutta l' opera.*

Il primo libro è occupato dalla definizione della

filosofia ultima (con special riguardo alla classificazione delle cause) e da uno sguardo alle dottrine dei filosofi greci anteriori ad Aristotele. Egli vi critica in special modo la teoria delle idee del suo maestro Platone.

Il secondo (detto anche il « piccolo primo libro ») non ha che tre capitoli. Nel primo si trovano ancora delle osservazioni generali sulla scienza e la filosofia; nel secondo si discute se è possibile una serie infinita di cause; nel terzo si tratta dei modi coi quali chi scrive può piacere ai lettori.

Col terzo libro si torna all'argomento. Aristotele cerca di mostrare che ad una medesima scienza tocca il trattare dei principii delle cose e dei principii logici e afferma che i principii supremi della scienza sono i concetti universali, che la mente percepisce nelle cose particolari senza però separarli da esse.

Nel quarto libro egli sostiene che il compito della filosofia, della metafisica, è lo studio dell'Essere in quanto Essere. Non deve studiarlo nei modi infiniti in cui si manifesta ma in ciò che lo fa essere ciò che è. Egli fa vedere, inoltre, la gran-

dissima importanza del principio di contraddizione, e servendosi di questo si scaglia contro lo scetticismo, soprattutto contro Protagora, Eraclito e Cratilo. Egli respinge sdegnosamente anche il sensualismo, contrapponendo alla mutevole molteplicità delle sensazioni la scienza, che ha bisogno dell' immutabile e dell' eterno.

Nel quinto libro non troviamo che le definizioni di trenta parole astratte (Principio, Causa, Elemento, Natura, ecc.) disposte con poco ordine.

Nel sesto si ritorna all' Essere, il quale, secondo Aristotele, si trova solo nella categoria della sostanza, ch' è l' essenziale.

Nei primi quattro capitoli del settimo si sente parlare ancora dell' Essere, ma nel quinto comincia la teoria della definizione. Nel tredicesimo e quattordicesimo ricompare la trattazione della sostanza. Negli ultimi due torna fuori ancora una volta la teoria delle idee.

L' ottavo libro è ancora più disordinato del settimo e vi si trovano frammenti che si riferiscono ai soggetti trattati in quello precedente.

Nel nono Aristotele espone la sua famosa teoria

dell' atto e della potenza e solo verso la fine ricompare l' Essere considerato come fondamento della verità e dell' errore.

Nel decimo s' incontra una gran discussione sull' unità e la pluralità, e un' altra sui contrari.

L' undicesimo è ancora più arruffato e da molti vien considerato apocrifo, cioè come un centone fatto da uno scolare di Aristotele e poi intrufolato non si sa come nella Metafisica. *Ci si trovano appunti sopra la definizione della filosofia, sull' Essere e la Sostanza, sulle entità matematiche, sui sistemi di Eraclito e di Protagora e molti brani ricopiati dalla* Fisica *dello stesso Aristotele.*

Il dodicesimo libro è ritenuto dai buongustai peripatetici il più importante di tutti. I primi cinque capitoli trattano della sostanza, del cangiamento, della forma, della materia, della privazione, delle quattro specie di cause, della natura dei principii. Nel sesto capitolo comincia la teoria della sostanza eterna, e il libro procede trattando della assoluta necessità d' un primo motore eterno ed universale, della spiritualità d' Iddio (ridotto ad atto puro) e dell' unità d' Iddio che regge l' universo.

Qui finiva, probabilmente, la Metafisica *di Aristotele, ma dopo il dodicesimo libro se ne trovano ancora due, nei quali vien criticata la teoria dei Numeri quale fu esposta da Pitagora e da Platone.*

Come si vede la Metafisica *è tutt' altro che una di quelle opere sistematiche come usano oggi. Probabilmente essa è una raccolta di frammenti fatta con poca cura e che dovette all' esser messa dopo i libri della* Fisica *il titolo generale di* Metafisica. *Della sua autenticità non c' è da dubitare. Soltanto alcuni capitoli possono essere stati scritti da qualche discepolo, ma in ogni modo anche in quelli si ritrova il pensiero del maestro.*

III

La presente traduzione è stata fatta sull' edizione del Christ. L'unica versione in lingua moderna tenuta presente è stata quella francese del Barthelemy Saint Hilaire.

Il traduttore tiene a far sapere ch' egli non ha lavorato nè per gli scolari nè per i filologi. Vale a dire che la sua versione, non solo non è pedissequamente letterale, *ma neppure scrupolosamente*

completa. Perciò coloro che confronteranno questa col testo troveranno qua e là delle piccole lacune. Quali sono le cose ch' egli ha soppresse? le ripetizioni.

Tutti conoscono lo stato deplorevole in cui è giunto a noi il testo della Metafisica. *Non solo vi sono, probabilmente, dei capitoli interpolati e dei pasticci incredibili di appunti e di argomenti, ma è certamente accaduto, nelle successive ricopiature, che alcuni titoli o richiami marginali, messi lì per segnalare gli argomenti e i passaggi da una trattazione a un' altra, sono entrati a poco a poco a far parte del testo, dove appaiono, com' è naturale, come tante inutili zeppe, e ripetono noiosamente, anche due o tre volte a poca distanza, la stessa cosa. Ora tutte queste frasi il traduttore le ha saltate, e gli pare di non aver fatto male, perchè non ha tolto neppure un* pensiero *al libro di Aristotele.*

Un altro proposito del traduttore è stato quello di liberarsi dalla terminologia e fraseologia scolastica, ormai tradizionale, dopo il medioevo, in chi traduce Aristotele. Egli ha cercato, per quanto

ha potuto, di modernizzare *l' espressione delle idee del « maestro di color che sanno », cercando di intender bene ciò che voleva dire e poi ridicendolo non già coi termini risecchiti della Scuola, ma con parole e modi di dire più famigliari a noi moderni.*

Questi criterii del traduttore daranno forse ai nervi dei filosofi amatori fedeli e scrupolosi della fedeltà e scrupolosità, ma questa traduzione non è fatta per loro. È fatta per quelli che vogliono sapere i giudizi di Aristotele sopra i suoi predecessori e vogliono intendere bene il suo pensiero senza inutili fatiche e senza i travisamenti di una formale esattezza.

IV

In un volume così piccolo sarebbe impossibile dare una bibliografia molto estesa degli scritti intorno ad Aristotele e delle edizioni delle opere sue, giacchè esso occupa libri interi. Ci dobbiamo contentare della bibliografia che riguarda esclusivamente la Metafisica, *rimandando per tutto il resto alle opere classiche di Grote, H. Siebeck, e W. Wallace su Aristotele e al volume della Storia della Filosofia*

Greca dello Zeller che riguarda Aristotele e i primi Peripatetici. Ecco dunque un saggio di bibliografia della Metafisica.

EDIZIONI:

In greco: *ed.* CH. A. BRANDIS. *Berol. 1823-37;* — *rec.* IMM. BEKKER. *Oxon. 1837;* — *rec.* H. BONITZ. *Bonnae, 1848-9;* — *rec.* W. CHRIST. *Leipzig, 1886-1895*[2] *-1903.*

In greco e latino: *ed.* P. FONSECAE. *Romae, 1577-89. 2 vol.*

Greco e tedesco: A. SCHWEGLER. *Tübingen, 1847-48. 4 voll.* — Die ersten 3 Capitel di Metaph. *von* C. W. WIRTH. *Bayreuth, 1884.*

TRADUZIONI FRANCESI:

di COUSIN *(1º e 12º libro).* — *di* PIERRON *e* TH. ZEVORT. *Paris, 1840-41. 2 voll.* — *di* J. BARTHELEMY ST. HILAIRE. *Paris, 1878. 3 voll.*

TRADUZIONI TEDESCHE:

E. W. HENGSTENBERG. *Bonn. 1824.* — *I. H. v.* KIRCHMANN. *Berlin, 1871.* — H. BONITZ. *Berlin, 1890.* — LASSON. *Jena, 1908.*

TRADUZIONI LATINE:

Venet. 1496 — *Lipsia. 1499, 1503.* — *Venet, 1516 (trad.* BESSARIONE), *2 voll.* — *Lipsia, 1519.* — *Paris, 1542, 1558.* — *Romae, 1587.* — JOACHIMO PERIONIS *interpr. Paris, 1561, 1568. Venet. 1572.*

TRADUZIONI INGLESI:

di THOMAS TAYLOR. *London, 1801. ibid. 1812.* — *di* I. H. MAC MAHON. *London, 1857.* — The first book of. M. by a Cambridge graduate. *London, 1881.* — 11 th. Bookby T. DAVIDSON. (Journ. of. Specul. Philos. *1892, pp. 225-252).* — Aristotle on his predecessors, being the first book of his Metaphysics. *(Traduz. di* A. E. TAYLOR). *Chicago, 1907.*

TRADUZIONI ITALIANE:

R. BONGHI. La metafisica di Aristotele. *Torino, 1854.*

STUDI SPECIALI SULLA METAFISICA:

ANDREA A. Quaestiones in XII libros Metaphisicorum. *Neap. 1475. Colon. 1477. Lond. 1480. Venet. 1487, 1491, 1494-5.*

BARBAY PET. Commentarius in A. Metaph. *Paris, 1680.*[3]

BARTHELEMY. ST. HILAIRE. De la M. d'A. *Paris, 1880.*

BONITZ H. Observationes criticae in Arist. libros metaphysicos. *Berol, 1842.*

BRANDIS CH. A. Ueber die aristotelische Metaphys. (*Abhand. d. K. Akad. d. Wiss. zu Berlin, 1834, pp. 63-87).*

BUHLE I. G. Ueber die Aechtheit der Metaphysik des A. *Göttingen, 1789.*

CHANNEVELLE I. Metaphysica generalis juxta principia Arist. *Paris, 1677. 2 voll.*

CHRIST G. Studia in Arist. libros metaphys. collata. *Berol. 1853.*

DAVIDSON TH. Arist. Metaph. A*Δ*. *F.* 1072^{b}, *2ª ediz. Bekker* (Americ. Journ of Philos. *I, n.º 1, pp. 65-66*).

DUNS SCOTUS JO. Quaestiones subtilissimae in metaphysicam Arist. *Venet. 1497 e 1499.*

EMMINGER A. Die vorsokratischen Philosophen nach den Berichten des Ar. *Würzburg, 1878.*

FEUERLIN I. I. Disputatio de authentia et inscriptione librorum Aristotelis Metaphysic. *Altdorfi, 1720.*

GLASER I. C. Die M. d. A. nach Composition, Inhalt u. Methode dargestellt. *Berlin. 1841.*

JACKSON H. Arist. Met. *I, 1, 56* (Journ. of Philos. *VI, 1876, p. 205).*

JACQUES A. A. considéré comme historien de la philos. *Paris, 1837.*

JAVELL C. Quaestiones in XI metaphys. libros. *Lugduni 1576. Witteb. 1623.*

LEFRANC C. De la critique des idées platoniciennes par A. au 1er livre de la Met. *Paris, 1843.*

LERMINIER E. Metaphysique et logique d'Aristote (Rev. d. Deux Mondes, *1838, 1er sept.).*

LUTHE WERNER. Zur Kritik u. Erklarung von Ar. Met. u. Alexander comment. (Hermes, *XV, 1880. n.o 2). Id.* Begriff u. Aufgabe der Metaphys. *(σοφία)* des Arist. *Düsseldorf, 1884.*

MICHAELIS K. G. Zur Erklärung von Arist. Met. *Neu. Strelitz, 1866.*

MICHELET K. L. Examen critique de l'ouvrage de A. intitulé la Met. *Paris, 1836.*

NATORP P. Thema u. Disposition der Arist. Metaphys. (Philos. Monatsh. *XXIV, 1888).*

KAMUS P. Scholarum Met. lib. XIV. *Paris, 1566. Francfort, 1583.*

RAVAISSON F. Essai sur la met. d'Arist. *Paris, 1837-46, 2 voll.*

SCHLUTER C. B. Ar. Met. eine Tochter der Sankhya Lehre d. Kapila. *Munster, 1874.*

SCHRAMM I. C. Die Met. d. Arist. nach ihrem Inhalt. *Bamberg, 1877.*

SIBBERN F. C. Bidrag til at aphyse nogle ontologiscke Udtrik i Arist. Metaph. *Kjöbenhaven, 1848.*

TOMMASO D'AQUINO. In XII Met. Arist. libros commentaria. *Venet. 1588.*

TROMBETTA A. Quaestiones in Metaphys. Arist. *Venet. 1504.*

UEBERWEG. F. Zur Met. v, p. 986 (Philologus, *XXVI, 1867).*

WATSON F. Met. of Arist. (Philos. Rev. *VII).*

ZELLER ED. Ueber d. Benutzung der Arist. Met. in den schriften der altern Peripatetiker. *Berlin, 1877.*

METAFISICA

LIBRO I

Il desiderio di conoscere è, negli uomini, un istinto naturale. Ne è prova il fatto che essi desiderano le sensazioni per sè stesse, cioè anche quando non aspettano da esse alcun vantaggio. Ciò si vede particolarmente nel caso della vista. Desideriamo il vedere più di ogni altra cosa e non solo allo scopo di agire, ma anche quando non abbiamo di mira alcuna azione. Questo perchè la vista, fra tutti i sensi, è quello che ci fa conoscere di più, e ci mostra un più grande numero di differenze tra le cose.

Gli animali sono per natura tutti capaci di sensazioni. Ma, mentre alcuni di essi conservano memoria di quanto hanno sentito, altri non la conservano. Da ciò dipende la maggiore o minore

intelligenza loro, e la loro maggiore o minore attitudine ad imparare.

Intelligenti ma incapaci d' imparare sono quelli ai quali (come alle api e ad altri animali dello stesso genere) manca l' udito; quelli invece che oltre la memoria, hanno anche l' udito, hanno capacità d' imparare.

* * *

Mentre gli altri animali si lasciano condurre dalle impressioni dei sensi e dai ricordi, non acquistando esperienza che in piccolissimo grado, la razza umana è capace anche di arte e di ragionamento.

L' esperienza si genera negli uomini dalla memoria: il frequente ricordo degli stessi fatti finisce per costituire ciò che si chiama l' esperienza di essi. Questa è già qualche cosa che si avvicina all' arte e alla scienza, ed è ad essa che queste devono la loro origine. Come bene dice Polo: L' esperienza ci guida all' arte, e l' inesperienza ci dà in mano alla ventura.

L' arte nasce quando da un insieme di intuizioni fornite dall' esperienza, si ricava una cognizione

generale, applicabile a tutti i casi simili. Il sapere che a una tal persona, malata di una tale malattia, ha fatto bene il tale rimedio, e così pure alla tale altra persona e a molte altre, è affare di esperienza. Il sapere invece che a tutti gli uomini di una data classe, ammalati d'una data malattia, (per esempio, a tutti quelli affetti da infiammazione, o da febbre, o da diarrea) un dato rimedio riesce vantaggioso, è affare di arte.



Per quanto riguarda l'azione, sembra che l'esperienza quasi non differisca dall'arte. Si vede anzi spesso che chi possiede esperienza colpisce meglio nel segno che non chi, non possedendo esperienza, sia invece fornito di cognizioni teoriche. Questo avviene perchè l'esperienza è cognizione dei fatti particolari, e l'arte invece cognizione di ciò che è generale: mentre in ogni azione o processo produttivo si ha a fare con casi particolari. Il medico non cura l'uomo in generale, ma sempre qualche determinato uomo.

Per questa ragione chi è sprovvisto di esperienza,

e di conoscenza dei particolari, pure essendo fornito di cognizioni generali, sbaglierà più frequentemente nelle sue cure.

*
* *

Non ostante ciò chi conosce l'arte è considerato come più « sapiente » dell'uomo semplicemente esperimentato. E ciò perchè il primo conosce le *cause* e il secondo no.

Gli uomini d'esperienza sanno spesso quello che avviene, ma non perchè avvenga; chi invece conosce l'arte conosce anche il perchè, cioè la causa.

Per questa ragione, per esempio, i direttori dei lavori sono considerati come più sapienti degli operai, in quanto conoscono le *cause* di ciò che questi fanno, mentre gli operai, come se fossero cose inanimate, agiscono senza sapere quello che fanno, allo stesso modo come, per esempio, il fuoco brucia. La sola differenza fra i due casi è questa che, mentre le cose inanimate agiscono per proprietà ad esse insite, gli operai agiscono per abitudine. Chi li guida è ritenuto più sapiente, non

tanto perchè sappia fare di più di loro ma perchè conosce le ragioni o le cause di ciò che essi fanno.

*
* *

Un segno del sapere è inoltre il poter insegnare agli altri: anche per questa ragione l'arte è riguardata come più vicina alla conoscenza che non l'esperienza.

Delle semplici sensazioni nessuna è qualificata da noi come conoscenza, poichè, per quanta importanza esse abbiano per fornirci cognizione dei particolari, esse non ci mostrano il perchè di nessun fatto: non ci dicono, per esempio, *perchè* il fuoco sia caldo, ma solo che esso è caldo.

*
* *

È verosimile che già fino dal principio chi riusciva a trarre regole d'arte dai dati forniti dalle sensazioni, fosse ammirato dagli uomini non solo per l'utilità delle sue scoperte ma anche perchè appariva più sapiente e più abile degli altri uomini.

Col sorgere poi delle diverse arti, alcune dirette

alla soddisfazione dei bisogni, altre all' accrescimento del benessere, gl' inventori di queste ultime passarono sempre per più sapienti che non gl' inventori delle prime, per il fatto appunto della minore utilità dei loro trovati.

Le arti non riferentisi nè alla soddisfazione di bisogni, nè al procacciamento di piaceri, sorsero solo più tardi, cioè presso i popoli nei quali esistevano classi oziose. Così le scienze matematiche sorsero dapprima in Egitto perchè là era permesso ai sacerdoti di non far niente.

Della differenza tra arte e scienza, e di altre questioni analoghe, si è del resto già trattato nei libri sull' « Etica ».

Le conclusioni che qui occorre tener presenti sono che chi possiede esperienza è riputato essere più sapiente di chi abbia soltanto avute sensazioni; chi conosce l' arte, più sapiente dell' empirico; chi dirige dei lavori, più sapiente dell' operaio; il cultore di scienze teoriche, più sapiente del cultore di scienze pratiche, e che, infine, ciò che si chiama sapienza è concepito da tutti come consistente nella cognizione delle cause e dei primi principii.

*
* *

Prima di passare all' esame delle varie specie di tali cause e principii sarà bene precisare il concetto che ci facciamo dell' uomo sapiente.

Si riconoscono come caratteri di chi è sapiente:

1.°) che egli conosca quanto più è possibile tutte quelle cose che si possono conoscere col procurarsene una particolare esperienza;

2.°) che sia capace di acquistar conoscenza delle cose più difficili a esser conosciute dagli uomini. Le sensazioni, per es., sono comuni a tutti gli uomini, e per questo l' esser capace di provarle non è riguardato come uno speciale carattere dell' uomo sapiente;

3.°) che egli conosca le cose in modo più preciso;

4.°) si ritiene inoltre che tra le varie specie di conoscenze, partecipino più del carattere di « sapienza » quelle che sono considerate per sè medesime, che non quelle che si cercano per i vantaggi che si spera di ricavarne;

5.°) si ritiene infine che meritino più il nome di

« sapienza » quelle cognizioni che hanno un carattere « organizzatore », in confronto a quelle che si riferiscono alla esecuzione materiale, ciò perchè si crede sia proprio di chi è sapiente il non ricevere prescrizioni da altri, ma al contrario darne, e di comandare, non obbedire a chi è meno sapiente di lui.

Tale è il concetto che ci facciamo del sapiente e della sapienza.

*
* *

Dei suddetti caratteri il primo — cioè il sapere quanto più si può — compete appunto a chi possieda conoscenze più generali; chi si trova in questo caso infatti conosce tutto ciò che rientra sotto le conoscenze generali che egli possiede.

Anche il conoscere le cose difficili è proprio di quelli le cui conoscenze hanno un maggiore carattere di generalità: poichè tali conoscenze sono appunto quelle che più sono lontane dalle semplici e ovvie sensazioni.

Anche per ciò che riguarda la precisione, si può asserire che le più precise tra le conoscenze sono

quelle che si riferiscono più da vicino ai principii. Le conseguenze infatti che derivano da un minor numero di premesse hanno maggior carattere di precisione che non quelle che derivano da principii più numerosi e complicati: così per esempio l'aritmetica ha maggior carattere di precisione della geometria.

Appartiene pure alla conoscenza delle cause quell' altro carattere di essere facilmente comunicabile: hanno infatti più capacità d'insegnare quelli che sono più capaci d'indicare le cause dei fatti particolari.

Quanto poi al carattere che consiste nell' essere desiderabile per sè stesso, esso spetta tanto più a un genere di conoscenze quanto più esse si riferiscono a ciò che si può più perfettamente conoscere. Chi desidera infatti la conoscenza per sè stessa, tanto più la desidererà, quanto più essa è perfetta conoscenza; e tale è appunto la conoscenza dei primi principii e delle cause, poichè mediante essa, e come conseguenza di essa, si possono ottenere le altre conoscenze, mentre da queste non si può ricavare quella.

Il massimo carattere infine di scienza « orga-

nizzatrice » spetta, fra tutte le scienze, a quelle che ci indicano per quale motivo ogni cosa si debba fare, a quelle cioè che ci indicano che cosa sia il meglio in ciascun caso, e ciò che sia ottimo nel complesso.

Ora anche il bene e lo scopo in vista del quale ciascuna cosa si fa, costituiscono, come si vedrà più avanti, una specie di cause.

*
* *

Tutte le considerazioni esposte sopra cospirano quindi a farci conchiudere che la scienza alla quale si applica il nome in questione è una sola, e che è quella avente per oggetto la ricerca delle prime cause.

Che poi questa scienza non sia di quelle che si riferiscono all'azione, risulta chiaro se si considerano le circostanze in cui si sono trovati quelli che per primi si sono dati alla ricerca filosofica. Fu per effetto della meraviglia che gli uomini cominciarono in passato a filosofare, come è per questo stesso motivo che essi continuano a filosofare anche al presente.

In origine la meraviglia loro era eccitata dai problemi più ovvii; in seguito, a poco a poco, seguendo un medesimo processo, arrivarono a proporsi questioni più difficili, come per esempio quelle sulle fasi della luna, sui moti del sole e degli astri, o sulla evoluzione dell' universo.

Chi si trova davanti a difficoltà e si meraviglia ha l' impressione di essere ignorante. Si connette a ciò anche l' amore dei filosofi per i miti e le favole, in quanto queste si compongono di elementi atti a eccitare la meraviglia.

* * *

Dire che gli uomini si dettero a filosofare per fuggire l' ignoranza equivale a dire che essi cercavano il sapere per il sapere stesso e non per alcun vantaggio che sperassero di ricavarne.

Si ha una conferma di ciò anche nel fatto che dell' acquisto di tali conoscenze essi cominciarono a preoccuparsi proprio quando si trovarono sufficientemente provvisti di ciò che era necessario per garantire la loro tranquillità e il loro benessere.

Risulta da quanto si è detto che la scienza di

cui parliamo non è cercata in vista di alcun vantaggio ulteriore. Allo stesso modo come chiamiamo libero l'uomo che lavora per proprio conto e non per conto di altri, così questa che tra tutte le scienze è la sola veramente « libera », è anche la sola che abbia valore per sè medesima.

Da ciò si potrebbe essere indotti giustamente a riguardare il suo possesso come qualche cosa di superiore all'uomo (poichè in più di un senso l'uomo è da riguardare per sua natura come « schiavo ») dando ragione a Simonide secondo il quale essa costituirebbe un privilegio della divinità, e l'uomo non sarebbe degno di ricercare la sapienza per sè stessa.

E se è da credere ai poeti quando dicono che la divinità è capace d'invidia, sarebbe naturale che su questo punto la sua invidia si manifestasse: e che per questa ragione toccassero spesso disgrazie agli uomini sapienti.

Ma non è credibile che gli Dei siano capaci di una tale invidia: come dice il proverbio, « molte sono le fandonie che spacciano i poeti ». A ogni modo però nessuna scienza è da riguardare su-

Verso di Simonide citato anche nel Protagora

periore in pregio e dignità a questa di cui parliamo.

E per due motivi essa merita di essere qualificata come la più « divina » di tutte. Anzitutto per essere quella tra tutte le scienze che è più presumibile sia posseduta dalla divinità; in secondo luogo pel fatto di riferirsi e avere per oggetto la ricerca di cose « divine ».

Essa è la sola a presentare tali due caratteri: poichè la divinità è in certo modo una specie di causa e di principio; e, d'altra parte, alla divinità spetta in particolar modo la conoscenza delle cause e dei principii.

Vi saranno scienze più necessarie di essa alla vita umana ma nessuna la supera in valore intrinseco.



Vi è un certo contrasto tra la posizione in cui ci troviamo rispetto ad essa, e quella in cui si trovarono quelli che se ne occuparono da principio.

Come s'è detto sopra il primo impuslo che spinse alle ricerche filosofiche fu la meraviglia destata dai fatti più ovvii: per esempio il movimento

di meccanismi automatici quando non si vede da che cosa essi siano messi in azione, le irregolarità nel movimento del sole, l'incommensurabilità della diagonale al lato di un quadrato (pareva mirabile infatti che non si potesse trovare in questo caso una misura comune, anche essendo permesso di prenderla tanto piccola quanto fosse necessario).

Ma succede poi una specie di invertimento della meraviglia, e se ne ha un esempio appunto nella suddetta questione geometrica. Chi abbia fatto progresso, infatti, nello studio della geometria, di niente tanto si maraviglierebbe, quanto, del fatto che la diagonale di un quadrato fosse commensurabile col lato.

Abbiamo così determinato di che specie sia la scienza di cui intendiamo trattare e quale sia lo scopo che dobbiamo raggiungere nella nostra ricerca, nonchè il metodo da seguire in essa.



Si è mostrato sopra che il conoscere qualche cosa equivale a saperne la causa. Occorre ora

notare che di « cause » si può parlare in quattro diversi sensi:

Secondo uno di questi, per « causa » di una cosa è da intendere la sua « essenza », o, in altre parole, ciò che la fa essere quello che è. In questo senso sarebbe causa prima di una cosa la sua definizione, in quanto questa fornisce le ultime ragioni delle proprietà di essa.

In un secondo senso si chiama « causa » la materia o la « sostanza » di cui una cosa si compone.

In un terzo senso si chiama « causa » ciò da cui ha origine un moto o un cambiamento.

Infine, quasi in contrapposto a quest' ultimo senso, si chiama « causa » il motivo o il « bene », in quanto è per questo, e in vista di questo, che ogni cosa si fa.

Di queste varie specie di « cause » si è già trattato nei libri sulla « Fisica ». Gioverà riprendere qui l' indagine esaminando le opinioni di quelli che prima di noi si dettero a questo genere di ricerca. È chiaro che anch' essi hanno discorso di « cause » e di principii, e noi potremo trovare in ciò che hanno detto qualche cosa che ci serva.

O si troverà che essi parlano di qualche altro genere di « cause » oltre quelle da noi enumerate, o, in caso contrario, saremo meglio persuasi che la nostra enumerazione è completa.

* * *

Cause materiali

La maggior parte di quelli che per primi filosofarono credettero che le « cause » di tutte le cose appartenessero alla seconda delle quattro specie viste sopra, cioè a quella delle cause « materiali ».

Essi chiamarono principii, od elementi delle cose, le sostanze di cui esse sono composte, da cui le cose nascono, e in cui esse si risolvono, pur conservando sempre il loro essere, e mutando solo le proprietà.

Per questo affermarono che dal nulla nulla può nascere, che niente perisce di quello che esiste, e che la sostanza, o materia, si conserva eternamente. Come non si dice, di un uomo, che egli nasce, quando, per esempio, diventi bello, o impari la musica, e neppure si dice che muoia, quando perde qualcuna di queste qualità — poichè in tal caso egli rimane sempre lo stesso individuo — così, essi di-

cono avvenire di tutte le cose. Essi ammettono cioè l' esistenza di una o più sostanze da cui ogni altra cosa si genera, mentre quelle non periscono mai.

* * *

Quanto al numero, e alle proprietà di tali sostanze, non tutti però si trovarono d' accordo. Talete, l' iniziatore di questo genere di speculazioni, credette che tale sostanza fondamentale fosse l' acqua. Egli ritenne perciò che la stessa terra si componesse di acqua, prendendone argomento dall' osservazione che tutte le cose si alimentano di sostanze umide, che anche il caldo nasce dall' umido, e di cibi umidi pure vivono gli animali.

Talete (acqua)

E gli parve che quell' elemento da cui ogni cosa si genera dovesse essere il principio di tutte le cose.

A credere ciò gli dava anche argomento il fatto che i semi di ogni cosa vivente contengono umidità.

C' è chi crede che questa stessa sia stata pure l' opinione di quei pensatori che nei tempi più antichi specularono sugli Dei e sull' origine delle cose. Essi ritenevano infatti che l' Oceano e Teti

fossero stati i progenitori di tutte le cose, e che gli Dei si appellassero, nei loro giuramenti, all'acqua (il cosiddetto Stige dei Poeti) perchè quella era la cosa più antica e più in onore, e si giura appunto su quello che più si venera. Se qui si abbia veramente a che fare con resti di antiche opinioni filosofiche sull' origine delle cose non è facile decidere. A ogni modo le vedute sopra esposte sono quelle che vengono attribuite a Talete sull' origine delle cose.

Quanto a Ippone le sue idee erano troppo ingenue, perchè qui valga la pena di esaminarle.

Anassimene e Diogene ritennero che l' aria fosse anteriore all' acqua, e che essa fosse l' elemento primitivo dei corpi.

Ippaso di Metaponto, ed Eraclito di Efeso riguardarono come tale, invece, il fuoco; Empedocle riteneva che gli elementi fossero quattro, aggiungendo, ai tre nominati sopra, anche la terra, e dicendo che essi persistono sempre, e non si generano, ma solo si combinano e si separano in diverse proporzioni.

Anassagora di Clazomene, anteriore per età a

quest'ultimo, ma posteriore per le opere, riteneva invece che i principii, o elementi, fossero in numero infinito, e che la più gran parte delle cose fosse composta di particelle omogenee, e che esse, come per esempio, l'acqua o il fuoco, comparissero, o sparissero solo per l'aggregarsi o il dissiparsi di tali particelle. Queste, invece, non sarebbero soggette a generazione o distruzione ma durerebbero eternamente.



Tutto ciò sembra portare alla conclusione che non vi siano cause di altra specie se non « materiali ».

Ma nel procedere avanti nelle loro ricerche i filosofi furono guidati e costretti dai fatti stessi ad ammetterne di altra specie.

Dato infatti che ogni generazione, o distruzione, provenga dal diverso aggrupparsi, o scindersi, di una o più sostanze fondamentali, resta da risolvere la questione del perchè tali aggruppamenti, o tali scissioni, si verifichino, quale ne sia, cioè, la causa: poichè non è ammissibile che tali sostanze modifichino da sè stesse il proprio stato. Nè il legno,

nè il metallo, per esempio, possono ritenersi causa dei cambiamenti che in essi rispettivamente avvengono: non è il legno che fa il letto, nè il metallo che fa la statua, ma vi deve essere un' altra causa che produce in essi tali cambiamenti di forma.

Cercare quale sia quest' altra causa, equivale a cercare una causa della terza delle quattro specie distinte sopra, cioè una « causa del movimento ».

Quelli che da principio si sono dati a queste ricerche, e che ritennero che la sostanza fondamentale delle cose fosse una sola, non avevano ancora visto questa difficoltà. Alcuni di essi però, quasi disperando di poterla superare, ammisero che la sostanza unica da loro ammessa fosse anche immutabile, e che in natura non si dessero cambiamenti. Essi affermarono, non solo che niente si genera, e niente si distrugge, come era già stato ammesso, e da gran tempo, da tutti, ma anche che nessun genere di cambiamento può avvenire.

Tra quelli che dicono che l' universo è composto di una sola sostanza, non vi fu alcuno che avesse sentore di quell' altra specie di cause di cui si è detto sopra, eccettuato Parmenide, e questi solo

in quanto ammise, in certo modo, non una ma due sostanze elementari.

Quelli poi che ammisero un più gran numero di sostanze elementari, come il caldo e il freddo, o il fuoco e la terra, si trovarono meno impacciati nel dire qualche cosa a questo proposito. Riguardavano, per esempio, il fuoco come una causa del movimento, e invece l' acqua e la terra come le sostanze su cui tale causa agisce.

* * *

Dopo questi filosofi altri, riconoscendo che i suddetti principii non erano sufficienti a spiegare l' origine delle cose, si trovarono costretti, come già si è detto, dagli stessi fatti, a prendere in considerazione un' altra specie di cause.

Che la terra, il fuoco, o altre simili cose fossero causa della bellezza o della bontà delle cose che esistono o si generano, non era ammissibile; e neppure è ammissibile che dei filosofi abbiano avuto una tale opinione.

Non si riesce a spiegare tali effetti neanche attribuendoli al caso o alla fortuna. Quel filosofo

che affermò per il primo che anche l'universo, come i singoli animali, contiene una mente, che è causa dell'ordine che in esso si manifesta, fece quasi la figura di essere il solo uomo sobrio in mezzo a una compagnia di ubriachi che non sapevano quello che dicevano.

È noto che fu Anassagora il primo che ricorse esplicitamente a considerazioni di questo genere. Vi è però qualche motivo di credere che egli sia stato preceduto in ciò da Ermotimo di Clazomene.

Quelli che adottarono questo modo di vedere posero come principio delle cose, insieme alle cause « finali », anche quelle che chiamammo « cause del movimento ».

Si potrebbe anche credere che il primo a ricorrere a quest'ultimo genere di cause, cioè alle cause finali, sia stato Esiodo, o alcuno degli altri che posero come principio delle cose l'Amore o il Desiderio. Tra questi è da mettere Parmenide il quale, nella sua descrizione dell'origine dell'universo asserì che « primissimo di tutti gli Dei è l'Amore ».

Ed Esiodo pure dice che « primissima fra tutte le cose fu il Caos, poi la vasta Terra, e l'Amore,

primo di tutti gli Dei immortali »; volendo con ciò significare, esser necessaria, tra le sostanze che compongono l'universo, la presenza di una causa che le mettesse in moto e le ordinasse.

A quale di questi, e fino a che punto sia da assegnare il primo posto si potrà meglio giudicare in seguito.

*
* *

Poichè ora in natura avvengono anche cose contrarie a ciò che è « bene » e poichè regna nel mondo non solo ordine e bellezza, ma anche bruttezza e disordine — essendo anzi spesso le cose cattive più numerose delle buone, e le brutte più delle belle — vi furono di quelli che pensarono che ciò fosse da attribuire al contrasto tra due diverse cause che chiamarono l' una « Amicizia » e l' altra « Odio », la prima causa di bene, la seconda di male.

In ciò appunto consiste la teoria di Empedocle, se la si esamina secondo il suo vero spirito, senza badare alla forma puerile dell' esposizione.

Non si va, cioè, molto lontano dal vero affer-

mando che Empedocle, per il primo, assunse, in certo modo, il « bene » e il « male » come cause dell' universo.

I filosofi di cui abbiamo parlato fin qui, hanno ricorso solo a due delle quattro specie di cause che abbiamo distinte nei libri sulla fisica: e cioè alle cause « materiali » e alle cause del movimento. Essi però ne discorsero in modo confuso, e indeterminato: le loro discussioni somigliano a lotte tra persone che mancano di preparazione e di esercizio; come queste colpiscono spesso nel segno per pura combinazione, così questi filosofi non sembrano, spesso, neppure accorgersi del valore di quello che dicono. Tanto è vero che non ne fanno poi alcun uso o almeno pochissimo.

Anassagora poi si serve della ipotesi di una « mente universale » come di uno strumento sussidiario per la spiegazione dell' universo, e ricorre ad essa solo quando si trova impacciato nel determinare per quale ragione un dato fatto dovesse necessariamente avvenire. Nei casi ordinarii egli ricorre a qualunque altra specie di cause piuttosto che alla « Mente » *(νοῦς)*.

Empedocle si serve molto più frequentemente delle cause da lui ammesse, ma però non ancora abbastanza nè in modo da evitare ogni incoerenza.

In più d'un caso, per esempio, egli riguarda l'Amicizia come causa di separazione, e l'Odio come causa di riunione. Così quando l'universo si scinde nei suoi elementi, per effetto dell'Odio, il fuoco verrebbe, secondo Empedocle, a radunarsi in un solo punto, e lo stesso farebbero gli altri elementi. Viceversa quando tutte le cose sono spinte, dall'Amicizia, a formarsi per mezzo della riunione dei loro varii elementi, è pur necessario che questi, da riuniti che erano, si separino di nuovo.

Empedocle ha, in tutti i modi, in confronto ai suoi predecessori, il merito di avere per il primo distinto due specie di cause del movimento, l'una contraria all'altra.

Egli è stato pure il primo a introdurre, per quanto riguarda le cause « materiali », la distinzione tra i quattro elementi.

Veramente egli si serve di questi non considerando separatamente ciascuno di essi, ma facendone due classi, l'una costituita solamente dal

fuoco, l'altra comprendente i tre rimanenti, come se l'acqua, l'aria, la terra, costituissero una sola sostanza.

Questo è quello che si può desumere dall'esame dei suoi versi.

* * *

Atomisti. Leucippo e il suo amico Democrito assunsero come elementi il « pieno » e il « vuoto » qualificando il primo come l'« essere », e il secondo come il « non essere ». Per questo dicono che il « non essere » esiste non meno che l'« essere », poichè il « vuoto » esiste anch' esso non meno che i corpi da cui può essere riempito.

Queste due specie di « cause » appartengono evidentemente alla classe delle cause « materiali ».

Allo stesso modo come i filosofi che ammisero una sola sostanza immaginavano generale le altre cose dalle modificazioni di questa, attribuendo le loro proprietà alla diversa rarità o densità della materia di cui erano composte, così, anche i filosofi di cui parliamo, attribuirono al diverso raggrupparsi degli elementi, le proprietà di tutte le cose.

Di questi diversi raggruppamenti essi distinsero tre specie: cioè la forma, l'ordine e la posizione. Dicono cioè che le cose possono differire tra loro solo per la forma, o per l'ordine, o per la disposizione degli elementi che le costituiscono. Per esempio A differisce da N per la forma; AN differisce da NA per l'ordine, e Z differisce da N per la posizione.

Per quanto poi riguarda le « cause del movimento », anche questi filosofi, come gli altri, non se ne preoccuparono affatto.

Abbiamo esposto sopra le conclusioni a cui arrivarono i più antichi filosofi, per ciò che riguarda le due prime specie di « cause ».

*
* *

I cosiddetti Pitagorici, avendo cominciato ad occuparsi di ricerche matematiche, ed essendo grandemente progrediti in esse, furono condotti da questi loro studi, ad assumere come elementi di tutte le cose, quelli di cui fanno uso le scienze matematiche.

E poichè i primi che qui s'incontrano sono, naturalmente, i numeri, sembrò loro di ravvisare in questi, molte più analogie con ciò che esiste o avviene nel mondo, di quante se ne potessero trovare nel fuoco, nella terra, nell'acqua. Parve ad essi, per esempio, che la tale proprietà dei numeri rappresentasse la Giustizia, la tal altra l'Anima e la Mente, un'altra l'Occasione ecc.

Avendo poi riconosciuto che le proprietà e le relazioni delle armonie musicali corrispondevano a rapporti numerici, e che anche in altri fenomeni naturali si riscontravano analoghe corrispondenze coi numeri, furono tanto più indotti ad ammettere che i numeri costituissero il fondamento di ogni cosa, e che gli elementi dei numeri fossero gli elementi di tutto ciò che esiste.

Perfino il « Cielo » fu concepito da loro come un'armonia o un numero, e, riunendo insieme tutte le corrispondenze che essi poterono trovare tra i numeri o le armonie e le parti di esso, o i movimenti celesti e la disposizione dell'intero universo, cercarono di ordinarle in un sistema. -

E quando si presentavano lacune ricorrevano a

espedienti per colmarle, senza compromettere la compagine delle loro teorie.

Così, per esempio, poichè il numero dieci sembrava loro un numero « perfetto », come quello che dà origine alla serie di tutti gli altri, ne concludevano che i pianeti pure dovevano essere dieci; e poichè quelli conosciuti erano soltanto nove supponevano che ne esistesse un altro, quello che, come è noto, chiamarono « antiterra ».

Ma di questo ho già detto altrove in modo più preciso. Lo scopo che ora ho in vista, nell' accennare a questo soggetto, è di esaminare, anche per questi filosofi, quali siano i principii che essi ammettono e di far constatare come questi principii rientrino nell' una o nell' altra delle quattro diverse specie di cause che abbiamo distinte sopra.

Nell' assumere i numeri a principii delle cose, sembra che questi filosofi li riguardino come delle cause « materiali », e inoltre anche come delle proprietà, e dei modi di essere.

Come « elementi » del numero essi considerano anzitutto il « pari » e il « dispari », facendo corrispondere il primo a ciò che è illimitato, l' altro a

ciò che è limitato. L'unità parteciperebbe di ambedue i caratteri, poichè da essa si generano tutti i numeri.

Secondo alcuni filosofi di questa scuola, i principii sarebbero dieci, distribuiti in coppie nel modo seguente: limitato — illimitato, pari — dispari, uno — molti, destra — sinistra, maschio — femmina, quiete — movimento, retto — curvo, luce — oscurità, buono — cattivo, quadrato — rettangolo.

Di questo stesso parere sembra essere stato anche Alcmeone di Crotone, sia che queste idee gli siano state suggerite dai filosofi suddetti, o che egli le abbia date a loro; poichè, per ciò che riguarda il tempo, Alcmeone visse quando Pitagora era già vecchio. A ogni modo egli ha detto cose tutto affatto simili a quelle che sono riportate sopra.

Egli afferma che la maggior parte delle cose umane si possono classificare in coppie di contrari, ma di tali opposizioni egli non fa una lista determinata come i Pitagorici.

Egli le citava alla rinfusa, come per esempio: bianco — nero, dolce — amaro, buono — cattivo,

piccolo — grande, senza preoccuparsi di ordinarle, mentre i Pitagorici indicavano quali e quante esse fossero.

Ciò in cui Alcmeone e i Pitagorici erano d'accordo era nell'ammettere come « principii » le coppie di contrari.

In che modo tali principii o cause, rientrino tra le diverse specie di cause che noi abbiamo distinte, non si può determinare chiaramente da quanto essi dicono. Pare che essi le riguardassero come cause « materiali », poichè dicono che esse entrano nella composizione e costruzione di tutto ciò che esiste.

*
* *

Da quanto si è detto sopra si può fare un sufficiente concetto del modo di vedere di quegli antichi filosofi che ritennero essere molti gli elementi dell'universo. Ve ne sono altri che parlarono invece dell'universo come se fosse composto di una sola sostanza. Questi non si accordano però tra di loro sul modo nel quale suppongono che ciò sia, e le loro dottrine differiscono molto le une dalle altre, per valore e plausibilità

La ricerca che abbiamo in vista sulle cause non richiede affatto che ci occupiamo di loro.

Le loro vedute non coincidono con quelle di quei « fisiologi » che, supponendo essere una la sostanza dell'universo, fanno generare ogni cosa da questa, come causa « materiale »; essi intendono la cosa in tutt'altro modo.

Mentre questi ultimi infatti ricorrono al movimento per spiegare come si generi l'universo, i filosofi di cui parliamo lo ritengono immobile.

Vi è tuttavia anche qui qualche cosa che interessa per la nostra ricerca.

Parmenide sembra aver concepita la dottrina dell'unicità della materia in un senso che potrebbe chiamarsi « concettuale », mentre Melisso la concepì in senso « materiale ». Per questa ragione il primo chiama « limitata » l'unità, e l'altro la chiama « illimitata ».

Senofane che prima di essi adottò questa teoria — si dice infatti che Parmenide fosse stato suo discepolo — non disse nulla di chiaro, nè pare abbia avuto alcun presentimento dell'una o dell'altra delle dette due qualità. Prendendo a con-

siderare l'intero universo affermò soltanto che l'unica sostanza era la divinità.

Ma come già si è detto non è necessario occuparsi di essi per la presente ricerca. Tanto Senofane quanto Parmenide sembrano essere stati affatto privi di cultura.

Parmenide però pare avere avuto più chiara coscienza di quello che diceva.

Sembrandogli infatti che il « non essere », di fronte all'« essere » non fosse nulla, ne concludeva per necessità che l'« essere » era « unico » non potendo esistere altra cosa.

Di questo soggetto ci siamo occupati più per disteso nei libri sulla Fisica.

Costretto ad adattare le sue teorie ai fatti, e accorgendosi che la « unità » è propria soltanto dei concetti, mentre fra le sensazioni regna la molteplicità, Parmenide tornò alla ipotesi di due principii o cause: il caldo e il freddo, o in altre parole il fuoco e la terra. Di questi il primo corrisponderebbe, secondo lui, all'« essere », l'altro al « non essere ».

*
* *

Da ciò che si è detto, e dalle opinioni dei filosofi che abbiamo passate in rassegna ricaviamo le seguenti conclusioni: i più antichi fra essi non riconobbero altre cause che quelle « materiali » o « corporee » (l'acqua, il fuoco, ecc.). Alcuni ne ammisero una sola, altri parecchie, ma tanto gli uni quanto gli altri le considerarono tutte come cause « materiali ».

Tra quelli che hanno ammesso questo genere di cause ve ne furono però alcuni che furono condotti a riconoscere, oltre ad esse, anche quelle che abbiamo chiamate « cause del movimento ». E di queste pure alcuni ne ammisero una sola, altri più d'una.

Fino alla scuola cosiddetta Italica, ed esclusa essa, non si avanzò molto di più nella trattazione di questo soggetto. I filosofi si limitarono, come si disse, a ricorrere a cause dell'una o dell'altra delle due specie sopra indicate, ritenendo che le cause del movimento fossero talvolta due, talvolta una sola.

I Pitagorici, pure ammettendo in questo stesso modo, due diversi generi di cause, procedettero

innanzi — e ciò costituisce il loro carattere distintivo — fino ad asserire che il « finito », l'« infinito », l'« uno », non erano qualità di qualche sostanza, come il fuoco, la terra, o altre cose simili, ma che l'« infinito » e l'« unità », considerati per sè stessi, costituivano la sostanza delle cose e non soltanto degli attributi di esse.

Per questo essi riguardarono il « numero » come l'essenza di tutte le cose.

Oltre all'avere adottato questi modi di esprimersi, essi furono anche i primi a proporsi delle questioni del seguente tipo: « Che cosa è la tale cosa? » e a cercare definizioni, per quanto procedessero in ciò alquanto ingenuamente.

Essi definivano senza troppo approfondire, assumendo, per esempio, che ogni data cosa coincidesse con qualunque altra, che a loro si presentasse, alla quale fosse applicabile la definizione corrispondente; come chi credesse che « due » e « doppio » fossero la stessa cosa, perchè il due è il primo tra i numeri che possieda il carattere di esser doppio. Dall'essere il « due » e il « doppio » la stessa cosa deriverebbe che vi sarebbero più

unità: alla qual conclusione essi appunto finirono per arrivare.



Dopo le dottrine che abbiamo esaminate sopra viene quella di Platone, la quale, pur accordandosi con esse su parecchi punti, ha tuttavia anche molti tratti propri che la distinguono dalla dottrina dei Pitagorici. Avendo, fin da giovane, frequentato Cratilo, e presa conoscenza delle teorie di Eraclito — secondo le quali tutte le cose sensibili variano continuamente e non possono essere oggetto di scienza — egli mantenne tale opinione anche più tardi.

Accostatosi poi a Socrate, il quale, pure occupandosi solamente di questioni morali, ed evitando ogni ricerca sul mondo fisico, andava in traccia di concetti generali, e aveva iniziato la ricerca delle definizioni, Platone accettò questo metodo per la determinazione dei concetti generali. Nello stesso tempo, però, fu condotto ad osservare che le definizioni dovevano riferirsi a qualche cosa di diverso dalle cose sensibili; poichè egli riteneva

impossibile fare rientrare sotto una definizione ciò che, come l'insieme dei fatti sensibili, è soggetto a continue mutazioni.

A tali altre cose, diverse dalle sensazioni, egli diede il nome di « idee », affermando che le cose sensibili possono essere oggetto di discorso solamente per i loro rapporti con esse. L'insieme di molte cose sensibili, egli riteneva, poter essere indicato da uno stesso nome, solo in quanto esse « partecipassero » a una stessa « idea », indicata dal nome medesimo.

La innovazione di Platone consiste nell'avere introdotta la parola « partecipare ». I Pitagorici dicevano che le cose erano delle « imitazioni » dei numeri: Platone, invece, cambiando il nome, disse « partecipazioni ». Che cosa poi fossero questa « imitazione », o questa « partecipazione », nessuno di loro si curò di precisare.

Oltre alle cose sensibili e alle « idee » Platone afferma esistere una classe intermediaria di cose, che sarebbero gli oggetti della conoscenza matematica: differenti dalle cose sensibili per essere immutabili ed eterni, e, dalle « idee », per il fatto che

ne possono esistere tanti uguali tra loro, mentre di « idee » non ve ne è che una sola per ogni specie.

Riguardando le « idee » come cause di tutte le altre cose egli riteneva che gli elementi delle « idee » fossero pure gli elementi di tutto ciò che esiste. Come principii o cause materiali egli assunse il « grande » e il « piccolo », come cause invece nel senso logico della parola, l'« unità ».

Dalla opposizione tra « grande » e « piccolo », mediante la « partecipazione » all'« unità », egli ritenne avessero origine i numeri.

Nel concepire l'« unità » come una sostanza, e nel ritenere che in nessun altro senso che questo si potesse parlare di esistenza, egli si trovava d' accordo coi Pitagorici; e così pure nel credere che i numeri fossero cause dell' esistenza di ogni altra cosa.

Ciò che gli appartiene in proprio è l' aver sostituito all' « infinito », unico secondo quelli, la opposizione tra « grande » e « piccolo ».

Un' altra differenza consiste in questo, che egli distingue i numeri dalle cose sensibili, mentre i Pitagorici affermavano che i numeri erano le cose

stesse, non ammettendo quindi neppure l'esistenza di alcuna classe intermediaria quale è quella degli oggetti studiati dalla matematica.

Tanto questa opinione, diversa da quelle dei Pitagorici, dell' esistenza dell' unità e dei numeri indipendentemente dalle cose, quanto l' introduzione delle « idee », sono dovute alle ricerche intraprese da Platone su questioni di logica. Dei suoi predecessori infatti non vi fu alcuno che si occupasse di « dialettica ».

Ad assumere poi tra i principii o le cause la opposizione sopra accennata tra « grande » e « piccolo », egli fu condotto dall'osservare che i numeri, eccettuati i primi, si generano da essa, come da uno stampo.

È da notare che in realtà avviene diversamente da quanto Platone asserisce, e che le conclusioni sue non si possono sostenere.

Con una stessa materia si potrebbero, secondo lui, fare molte cose, l'idea invece genererebbe una volta sola. Ora è evidente, al contrario, che con una data materia non si può costruire che un solo oggetto (per esempio una tavola), mentre l' idea,

e la forma, pure essendo una sola, può applicarsi a molte cose. Vi è cioè tra l'idea e la materia un rapporto analogo a quello che sussiste tra il maschio e la femmina: in quanto questa può essere fecondata da un solo atto, mentre il maschio ha capacità di fecondare parecchie femmine. Troviamo qui dunque una « imitazione » dei rapporti tra quelle due specie di cause.

Le vedute di Platone, intorno al nostro soggetto, si possono, come appare da ciò che abbiamo detto, riassumere così: egli ricorre a due specie di cause, cioè da un lato a quelle costituite dalle definizioni, dall'altro le cause materiali.

Sono infatti cause della prima specie, per tutte le altre cose, le idee, e, per le idee, l'« unità ».

Quanto poi alla questione quale sia la materia alla quale le idee si applichino, nel caso delle cose sensibili, o alla quale si applica l'unità, nel caso delle idee, egli ritiene che tale materia sia costituita dalla opposizione tra « grande » e « piccolo ».

A questi stessi due elementi egli fa corrispondere rispettivamente le cause del bene e del male, soggetto questo del quale, come si è detto, si erano

già occupati più profondamente alcuni precedenti filosofi, tra i quali Empedocle e Anassagora.

* * *

Abbiamo passato in rassegna rapidamente ciò che hanno detto quelli che si sono fin qui occupati della ricerca dei principii e delle cause. Siamo già in grado di poter conchiudere che tra essi nessuno ha preso in considerazione altre specie di cause o di principii oltre quelle che abbiamo distinte, nei libri sulla Fisica.

I filosofi di cui si è parlato però hanno accennato ad esse in modo più o meno confuso.

Di essi alcuni assunsero come principii le « cause materiali », sia che ne ammettessero una sola o parecchie, sia che le ritenessero corporee o non corporee. Così Platone assunse il « grande » e il « piccolo », gli Italici l' « infinito », Empedocle il « fuoco », la « terra », l'« acqua », l'aria », Anassagora le infinite particelle omogenee.

Concentrarono pure la loro attenzione su questa stessa specie di causa anche quelli che assunsero o l'aria, o il fuoco o l'acqua, o qualche cosa di

più denso del fuoco o di più tenue dell' aria: poichè ci furono anche di quelli che ritennero che la sostanza elementare fosse così fatta.

Mentre tutti questi rivolsero solamente l' attenzione alle cause « materiali », altri considerarono anche le cause del « movimento », assumendo come principii, per esempio, l' Amicizia e l' Odio, o la Mente e l' Amore.

Quanto a quell' altro genere di cause che consiste nella definizione e nell' essenza, nessuno vi accennò con chiarezza.

Si avvicinarono più degli altri al riconoscimento di questa specie di cause quelli che introdussero le « idee ». Poichè essi non ritennero nè che le « idee » fossero cause materiali delle cose sensibili, nè che fossero cause di movimento. Dicono piuttosto che esse sono cause di quiete e d' immutabilità. Le « idee » forniscono, secondo essi, l' essenza di ciascuna delle altre cose, e lo stesso ufficio compie, per le idee, l'« unità ».

Anche i motivi delle azioni, dei cambiamenti, dei movimenti, vengono in certo modo riguardati come cause, ma i filosofi si esprimono su questo

soggetto in diversa guisa e non come converrebbe.

Così quelli che parlano della « Mente » o dell'« Amicizia », concepiscono queste come delle tendenze verso il « bene », non nel senso che le cose esistano o si producano a motivo di esse, ma nel senso che esse producano i cambiamenti o i movimenti delle cose.

Parimenti quelli che affermano che l'« uno » o l'« essere » sono causa delle cose, dicono che questi sono causa delle assenze, non che le cose esistano, o si producano, a motivo di essi.

I filosofi accennati sopra si trovano quindi in un certo senso ridotti a negare, e nello stesso tempo ad affermare, che il bene sia una causa del genere visto sopra: lo dicono quasi senza volerlo o solo implicitamente.



Il fatto che da nessuno dei filosofi di cui parliamo si trova menzionato alcun genere di cause diverso da quelli che abbiamo indicato, viene a confermare la classificazione che abbiamo stabilita,

tanto per ciò che riguarda il numero delle cause, quanto per ciò che riguarda le loro qualità.

Dal che risulta che è nella ricerca di esse, o almeno di alcuna di esse, che deve consistere ogni indagine rispetto ai principii.

*
* *

Quelli che dicono che « il tutto è uno », cioè che tutto derivi da una sola sostanza, che essi suppongono corporea ed estesa, s'ingannano evidentemente su più di un punto.

Anzitutto per questo che essi ammettono, in tal modo, elementi solo delle cose corporee, e non delle cose incorporee, le quali pure esistono. Inoltre anche perchè essi parlano delle cause del generarsi e del perire delle cose, e cercano di dare di tutto ciò spiegazioni « fisiche », senza ricorrere a quell' altro genere di cause che chiamammo « cause del movimento ».

Di più s' ingannano nel ritenere che le definizioni o le « essenze », non siano causa di alcuna cosa.

S' ingannano infine nell' ammettere, con troppa

facilità, che ciascuno dei cosiddetti « corpi semplici » (eccettuata la terra) sia un « elemento », senza badare ai processi di reciproca trasformazione che si manifestano tra di essi. Intendo qui dire del fuoco, dell' acqua, della terra, dell' aria: sostanze tutte che si generano le une dalle altre per riunione e per separazione.

Di questo fatto occorreva tener conto per giudicare quali tra essi siano primitivi e quali no. Si deve ritenere infatti che il carattere di « elementarità » spetti più che a tutti gli altri a quello dal quale, in principio, gli altri provengono, per mezzo di aggruppamenti. Potrebbe esser tale, per esempio, quello che fosse composto di particelle più piccole. A questo criterio si conformarono quelli che assunsero come elemento il fuoco.

Che, del resto, il suddetto carattere deva attribuirsi alla sostanza che si assume come elemento dei corpi, è cosa ammessa anche da tutti i filosofi. Nessuno, per esempio, di quelli che più tardi ammisero esservi un solo elemento, ritenne che questo elemento fosse la terra: ciò evidentemente a causa della grossolanità della sua struttura.

Degli altri tre elementi, invece, non ve n' è alcuno che non abbia trovato qualche filosofo che l' abbia preferito.

Non mancò infatti nè chi riguardasse come elemento il fuoco, nè chi assumesse come tale l'acqua o l'aria; e non si capisce per quale altra ragione, diversa dalla sopra indicata, i filosofi avrebbero dovuto evitare di prendere come elemento anche la terra, tanto più che con ciò essi si sarebbero conformati alla opinione popolare secondo la quale dalla terra provengono tutte le cose.

Anche Esiodo afferma che la prima cosa a esser generata fu la terra, il che conferma l' antichità e la popolarità della suddetta opinione.

D' altra parte, ammesso il criterio accennato sopra, non sarebbe lecito assumere come elementi nessuna delle sostanze che abbiamo enumerate, eccetto il fuoco, e neppure di parlare di una sostanza elementare più densa dell' aria e più tenue dell' acqua.

Se però si ritiene che ciò che è posteriore rispetto all' origine possa essere anteriore per pregio o dignità, e che ciò che è composto e complesso

sia posteriore per origine a ciò che lo compone, si avrebbe al contrario che l'acqua sarebbe da porre avanti all'aria e la terra avanti all'acqua.

*
* *

Le osservazioni svolte sopra si applicano a quei filosofi che hanno ammesso un solo elemento, scegliendolo tra quelli che abbiamo enumerati.

Analoghe osservazioni sarebbero da ripetere per quelli che ammisero parecchi elementi, come, per esempio, Empedocle che dice essere quattro i corpi di cui tutti gli altri sono costituiti.

Le opinioni di questo genere oltre a essere soggette alle stesse obiezioni delle altre precedentemente esaminate, presentano anche degli inconvenienti loro proprii.

Noi vediamo che i corpi di cui parla Empedocle si generano gli uni dagli altri, il che significa che lo stesso corpo non rimane sempre « fuoco », o sempre « terra ».

Ma di questo soggetto ho già trattato nei libri sulla « Fisica », come anche delle « cause del movimento », se convenga ammetterne una sola o due.

Quest' ultima opinione non è da ritenere nè completamente giusta, nè completamente erronea. Chi la sostiene è obbligato ad ammettere che non possono succedere certi generi di trasformazioni. Nessuna cosa, per esempio, potrebbe da calda diventare fredda, nè da fredda calda. Come mai infatti potrebbe una stessa sostanza assumere successivamente tali due caratteri contrarii? Si dovrebbe ammettere che vi sia una sola e unica sostanza capace di diventare ora fuoco, ora acqua: e questo è appunto ciò che Empedocle non ammette.

* * *

Quanto ad Anassagora, l' attribuirgli l' opinione che gli elementi siano due, sarebbe un' interpretazione ragionevole di ciò che egli espresse non troppo chiaramente. Tale interpretazione sarebbe certamente stata da lui accettata se da alcuno gli fosse stata proposta la questione.

L' ipotesi che tutte le cose fossero in principio confuse e mescolate tra loro, è strana ed insostenibile, oltre che per altre ragioni, anche per

queste due: anzitutto le cose così supposte mescolate, devono pure avere prima avuto esistenza; inoltre non tutte le cose son capaci di venir mescolate con qualunque altra.

Si verrebbe di più condotti ad ammettere che le proprietà delle cose sarebbero separabili dalle cose stesse, poichè anche tra le cose e le loro proprietà si può immaginare mescolanza e separazione.

Se si esamina tuttavia l'opinione di Anassagora più a fondo, si riconosce facilmente che essa non è del tutto priva di valore e di originalità. E infatti, fintantochè non vi sia alcuna cosa separata dalle altre, e fintantochè tutto rimanga indistinto, non è possibile, evidentemente, formulare alcun giudizio vero sulle cose che si trovano in tal condizione. Voglio dire, per esempio, che il caos primitivo non avrebbe potuto qualificarsi nè come bianco, nè come nero, nè come grigio, ma necessariamente come privo di ogni colore, poichè in caso contrario avrebbe dovuto avere soltanto una determinata tinta ad esclusione di tutte le altre. Per la stessa ragione

avrebbe dovuto essere anche senza sapore, e, parimenti, senza alcun'altra proprietà.

In una parola non si sarebbe potuto affermare di esso nulla, nè per la qualità, nè per la quantità, nè per alcun altro rispetto, essendo ciò possibile solo nel caso che qualche parte di esso si fosse già separata dalle altre, e non fossero tutte ancora confuse tra di loro.

Anassagora dice veramente che tutte le cose erano mescolate e confuse, eccettuata la Mente *(νοῦς)* che egli considerava come il solo elemento inizialmente puro e non mescolato con altri.

Da ciò egli è tratto ad assumere come principio anzitutto l'« Uno » (semplice, questo, e non mescolato), e, accanto ad esso, un'altra sostanza, che si potrebbe chiamare l'« indeterminato », nel senso che essa non sarebbe ancora capace di distinzioni, o del possesso di determinate qualità.

Pure non esprimendosi nè correttamente, nè chiaramente, pare tuttavia quindi che Anassagora abbia voluto dire qualche cosa di non molto differente da ciò che è stato detto dopo da altri, e da ciò che ora si ritiene plausibile.

* * *

I filosofi di cui si è detto si sono limitati soltanto a delle ricerche sulla generazione e sulla distruzione delle cose e sui moti e le trasformazioni di esse. Solo di questo ordine di fatti essi hanno mirato a determinare le cause e i principii.

Altri ve ne furono invece che non esclusero dalla loro considerazione alcuna delle cose esistenti, distinguendo queste in sensibili e in insensibili, e prendendo come oggetto delle loro indagini tanto quelle dell' una come quelle dell' altra specie. Per questo vale più la pena di esaminare che cosa essi abbiano pensato, e di determinare quale sia il contributo buono e cattivo che hanno portato alla questione di cui trattiamo.

I cosiddetti Pitagorici procedono nella ricerca dei principii e delle cause, in un modo ancora più singolare di quanto facciano i « fisiologi ». Ciò è da attribuire al fatto che essi non traggono i loro principii dalle cose sensibili. (E infatti gli oggetti di cui si occupa la matematica non sono soggetti

a movimento, se si eccettuano i fatti astronomici). Ciò non ostante discorrono e trattano di ogni ramo di ricerca naturale. Si creano una immagine del cielo, e per ciò che riguarda la connessione delle varie parti di esso e le relative proprietà e vicende, cercano di conformare le loro dottrine ai fatti osservati. Dei principii e delle cause fanno un tale uso da far credere che essi siano d' accordo cogli altri « fisiologi » nel ritenere che ciò che esiste è solo ciò che è sensibile, e che rientra nell' ambito dell' universo a noi accessibile. Come già si è detto le cause e i principii che essi ammettono si prestano assai meglio a risalire (per usare la loro espressione) verso gli elementi più generali delle cose, di quanto non si adattino a servire di spiegazione ai fenomeni naturali.

Non ci dicono, per esempio, nulla sui modi in cui può generarsi il movimento, dato che non esista, come essi credono, altra cosa che il « finito » e l' « infinito », il « pari » e il « dispari » ecc.; nè sulla questione come possa esservi movimento, o cambiamento, senza generazione nè distruzione, nè come si producano le vicende dei corpi celesti.

Del resto, dato anche che si potesse loro concedere, o che si potesse trovare, che i suddetti elementi bastano a spiegare la generazione delle cose, in quanto sono più o meno estese, rimarrebbe pur sempre da spiegare come avvenga che alcune di esse sono leggere e altre pesanti. Dai principii, infatti, che essi suppongono e denunciano, non si può ricavare, sulla proprietà delle cose sensibili, niente di più di quanto sia vero degli oggetti studiati dai matematici. Non ci dicono cioè nulla sulle speciali proprietà del fuoco, della terra, o di alcun altro oggetto materiale, e ciò, a quanto pare, appunto per il motivo che a essi manca qualunque particolare principio relativo alle cose sensibili.

D' altra parte che senso si può mai dare alla loro asserzione che le proprietà dei numeri, o i numeri stessi, sono causa di tutto ciò che esiste o avviene nel cielo, o che vi è avvenuto in passato? E parimenti che senso ha l' altra loro asserzione che non vi sono altri numeri che quelli di cui il mondo è composto?

Quando fanno corrispondere a questa o a quella

parte dell'universo l'« opinione », o la « buona occasione », e ad altre parti attigue, inferiori o superiori, l'« ingiustizia », o la « separazione e la mescolanza », e adducono come prova di ciò l'altra loro opinione che ciascuna di queste cose è un numero, avviene spesso che in quella stessa regione dello spazio vi sia già una gran moltitudine di grandezze, pel fatto che a ciascuna delle proprietà uguali è assegnato uno stesso luogo. Si dovrà dire che sono gli stessi numeri esistenti nel cielo quelli che si devono prendere e a far corrispondere a ciascuno dei suddetti concetti, oppure che vi sono degli altri numeri diversi da quelli?

Platone afferma che sono degli altri numeri. Pure credendo anche lui che, tanto ai concetti citati sopra, quanto alle loro cause, corrispondono dei numeri, li distingue gli uni dagli altri chiamandoli, nell'un caso, cause « sensibili », nell'altro, cause « intelligibili ».

Dei Pitagorici basta, per ora, essendo sufficiente per il nostro scopo ciò che se ne è detto fin qui.

*
* *

Contro Plato

A quelli che ammettono le « idee » come cause si può muovere anzitutto la seguente obiezione: che cioè mentre si tratta di trovare quali siano le cause delle varie cose effettivamente esistenti, essi vengono a introdurre la considerazione di altre cose ancora, come se alcuno, volendo contare degli oggetti e immaginandosi di non poter farlo mentre sono pochi, credesse di riuscirvi meglio dopo avere aggiunti ad essi altri oggetti. Le idee, infatti, sono per lo meno eguali in numero alle cose di cui esse aiutano a determinare le cause. Per ciascuna cosa vi è un' idea che porta lo stesso nome, e ciò non solo per le sostanze ma anche per tutte le altre cose, in quanto per esse vi sia luogo a contrapporre l' uno al molteplice, quindi tanto per le cose particolari sensibili quanto per le eterne.

Inoltre dei varii argomenti coi quali si cerca provare l' esistenza delle « idee » nessuno pare a me convincente. Da alcuni di tali ragionamenti non deriva necessariamente alcuna conseguenza; da altri deriva invece che vi dovrebbero essere « idee » anche per cose di cui nessuno crede che ve ne siano. Stando infatti agli argomenti che si trag-

gono dal concetto di scienza, vi sarebbero « idee » di tutte le cose che possono essere oggetto di scienza, stando invece all' argomento basato sul contrasto tra l' uno e i molti, ve ne sarebbero anche per le « negazioni ». Dal fatto poi che si può pensare anche a cose non più esistenti, si dovrebbe conchiudere che vi sarebbero « idee » anche di queste, poichè anche di queste ci formiamo un' immagine mentale.

Tra i ragionamenti più rigorosi, avanzati dai sostenitori della dottrina delle « idee », alcuni portano a conchiudere che vi siano idee anche delle « relazioni », che pure si ammette formino una classe di cose non aventi alcuna esistenza per sè stesse. Altri conducono alla nota difficoltà cosiddetta del « terzo uomo ».

Insomma, i ragionamenti intorno alle idee conducono a negare cose alle quali i sostenitori stessi della dottrina delle « idee » tengono ancora di più che non all' esistenza delle « idee » medesime. Deriverebbe infatti da tali ragionamenti che ciò che è primordiale non sarebbe la « dualità », ma il « numero », che le relazioni sarebbero anteriori

alle cose esistenti per sè stesse, e inoltre una quantità di altre conseguenze che dai sostenitori e promotori della dottrina delle « idee » non possono che essere riguardate incompatibili coi principii che essi ammettono.

Inoltre da quello stesso ordine di considerazioni da cui si è condotti ad asserire l'esistenza delle idee, deriva che vi dovrebbero essere non solo « idee » delle cose che esistono, ma anche di molte altre cose, poichè anche il concetto dell' « unità » si applica, non solo agli oggetti esistenti, ma anche a quelli puramente immaginarii, e d'altronde esistono scienze non solo delle sostanze, ma anche delle altre cose.

*
* *

Parimenti si possono dedurre, dalla teoria delle idee una quantità di altre conseguenze del medesimo genere.

Limitandoci a quelle che ne derivano necessariamente, e alle opinioni che accettano i fautori della dottrina, se si ammette che vi sia « partecipazione » delle cose alle « idee » ne verrebbe che

non vi possono essere « idee » se non delle sostanze.

Poichè tale « partecipazione » deve essere diretta — riferirsi cioè alle qualità direttamente possedute dalle cose in questione, per esempio, se qualche cosa partecipa della idea di « doppio », essa partecipa anche della idea di « eterno », ma solo indirettamente, per il fatto che la qualità di « eterno » appartiene alla idea di « doppio ». Per questa ragione non vi potrebbero essere idee se non delle sostanze.

Il termine « esistere » deve avere lo stesso significato tanto per il caso delle « idee » quanto per quello delle cose sensibili, altrimenti non significherebbe nulla il dire che oltre queste ultime esistono anche delle altre cose: (cioè quello che si chiama l'« uno » nei « molti »).

O le « idee », e le cose che vi partecipano, costituiscono una medesima classe, e allora vi dovrà pure essere qualche cosa di comune alle une e alle altre. (L'essere « doppio » non significa forse la stessa cosa, sia quando si parla di cose peribili o di coppie di cose eterne?). Oppure le

« idee » e le cose che vi partecipano non costituiscono una medesima classe e allora si avrebbe tra le une e le altre solo una conformità di nomi, come se qualcuno chiamasse una persona, e un pezzo di legno, con un medesimo nome, senza avere in vista alcuna qualità comune all'una cosa e all'altra.

Ma di tutte le difficoltà la più grande di tutte è questa: che l'ipotesi delle « idee » non presenta alcun vantaggio, sia per quelle tra le cose sensibili che sono immutabili, sia per quelle di esse che nascono e periscono. Le « idee » infatti non sono, per queste, causa di alcun cambiamento o movimento.

Parimenti esse non giovano neppure per la conoscenza delle altre cose, poichè esse non costituiscono la sostanza delle altre cose, altrimenti sarebbero in queste, e neppure contribuiscono a farle esistere, perchè non sono presenti nelle cose che ad esse « partecipano », (se ciò fosse esse potrebbero esser ritenute cause nel senso in cui, per esempio, una sostanza bianca mescolata a un'altra si può dire causa della bianchezza di questa).

Il ragionamento, adottato prima da Anassagora, e più tardi da Eudosso, e da altri, non ha alcun fondamento ed è facile dedurre da esso una quantità di conseguenze per confutarlo.

Insomma in nessuno dei sensi ordinarii della parola si può dire che dalle « idee » derivino le altre cose.



Il dire poi che le idee sono dei « modelli », e che le altre cose « partecipano » ad esse, è un fare delle frasi vuote, e delle metafore poetiche. Non è detto infatti chi sia l' agente che costruisce le cose guardando alle « idee ».

Una cosa può essere, o diventare, uguale ad un' altra, senza che vi sia di mezzo alcuna « imitazione ». Tanto nel caso, per esempio, che esista o che non esista una data persona, potrebbe ugualmente darsi che qualcuno le somigliasse; e lo stesso si può dire anche nel caso che si tratti di cose « eterne », come sono le « idee ».

Vi dovrebbero poi essere diversi modelli, e quindi anche diverse « idee », di una medesima

cosa, per esempio, per il caso dell'uomo, oltre l'idea stessa di uomo, anche quella di animale, di bipede, ecc.

Inoltre vi dovrebbero essere idee, non solo delle cose sensibili, ma anche delle idee medesime: così per esempio, il « genere » sarebbe un « modello » rispetto alle varie specie, o « idee », che gli sono subordinate. In tal modo una stessa cosa sarebbe nello stesso tempo e modello e copia.

Di più pare impossibile che sussistano separatamente, da una parte la sostanza, e dall'altra ciò di cui essa è sostanza. Come potrebbero quindi le idee, se sono la sostanza delle cose, essere separate da esse?

Nel « Fedone » è detto appunto che le « idee » sono cause tanto dell'esistenza delle cose, quanto del loro prodursi. Eppure, se anche si supponga che le idee esistano, le cose che partecipano ad esse non si potranno produrre se non intervenga una « causa del movimento »: mentre d'altra parte vi sono molte cose, che pure si generano, come per esempio, una casa, un anello, ecc. e delle quali non diciamo esservi delle « idee ».

Ne deriva che anche le altre cose, potrebbero sussistere e generarsi per cause dello stesso genere di quelle che operano in questi casi.



Inoltre se le « idee » sono numeri, come potrebbero essere cause? Forse che tutte le cose sarebbero costituite da numeri (per esempio un tal numero corrispondendo a uomo, un tal altro a Socrate o ad altra persona). Ma allora come mai quei numeri potrebbero essere causa di questi? E la stessa difficoltà resta anche se si ammette che quelli siano eterni, e questi no.

Se poi si vuol dire che qui si tratta di rapporti tra numeri (come per esempio nel caso dell'armonia) vi dovrà ben essere qualche cosa di cui essi siano rapporti; e se questo qualche cosa è materiale, evidentemente anche i numeri per sè stessi sarebbero rapporti di qualche cosa a qualche altra; per esempio, se la tal persona è costituita da rapporti numerici tra quantità di aria, acqua, fuoco, terra, anche l'idea di uomo si riferirà a qualche sostanza. L'idea di uomo, cioè, sia essa

un numero o no, sarà un rapporto espresso in numeri, e non semplicemente un numero. Si ha qui quindi una ragione di più per negare che le idee siano numeri.

Ma ve ne sono ancora altre. Da molti numeri si può fare un numero solo, mentre non si vede come si possa, allo stesso modo, fare una sola idea riunendone molte.

Se si sostenesse che in questo caso l' idea che si ottiene non è composta delle altre idee, ma dei numeri che corrispondono ad esse, o della unità a cui questi si riferiscono, non si vede in che condizioni si trovino le unità. O si ammette che esse siano della stessa specie, e allora si arriva a conseguenze assurde; o che non siano della stessa specie, nè le une con le altre, nè tutte complessivamente, e allora non si può immaginare come possono differire tra loro, dal momento che esse non possono subire modificazioni.

In tutto questo non mi pare che vi sia niente di chiaro e di coerente.



I fautori della dottrina delle « idee » si trovano inoltre costretti a introdurre un' altra specie di numeri, oltre quella costituita da quelli di cui tratta l' aritmetica, e d' immaginare che esista altresì quell' altra specie di oggetti, che essi chiamano « intermediarii », dei quali non si vede bene, nè come esistano, nè donde provengano. Nè si può assegnare alcun motivo per l' esistenza loro.

Si aggiunga che ciascuna delle unità costituenti la « coppia » dovrebbero provenire da qualche « coppia » anteriore, il che conduce a conseguenze assurde.

Non si vede poi perchè il numero, composto dalla riunione di più unità, deva essere ancora riguardato come avente il carattere di unità.

E, oltre a tutto questo, se le unità fossero veramente diverse sarebbe necessario esprimersi come fanno quelli che ammettono che gli elementi siano quattro o due. Ognuno infatti di questi non afferma genericamente l' esistenza di elementi o di corpi, ma parla in particolare del « fuoco », della « terra », indipendentemente dal fatto che questi possano avere in comune la qualità di essere corpi.

Qui, invece, si parla dell'« uno » come qualche cosa di omogeneo, allo stesso modo come l'acqua o il fuoco. Ora se ciò fosse non si potrebbe ammettere che i numeri fossero « sostanze ».

È chiaro del resto che se l'« uno » per sè stesso, o l'idea di unità, sussiste, e nello stesso tempo agisce anche come causa, dovrebbe la parola « uno » avere diversi sensi: altrimenti anche qui si arriverebbe a delle conseguenze assurde.



Volendo ricondurre le sostanze ai loro primi principii, i fautori della dottrina delle idee considerano la lunghezza come qualche cosa che risulta dal lungo e dal breve, o dal grande e dal piccolo, e parimenti la superficie, come qualche cosa che risulta dal largo e dallo stretto, e il volume come proveniente dall'alto e dal basso. Ma in tal caso come potrebbe una superficie contenere una linea, e un solido contenere linee e piani, dal momento che il largo e lo stretto, e l'alto e il basso, appartengono a generi diversi?

E poichè neppure il numero può esser conte-

nuto in essi, essendo anche il molto e il poco qualità di genere diverso dalle precedenti, risulta evidentemente che neppure alcun altro dei concetti più generali, potrebbe applicarsi agli altri meno generali.

E neppure il « largo » può riguardarsi come una specie di « alto »; ciò equivarrebbe a dire, infatti, che il corpo sia una specie di superficie.

E i punti poi da che cosa proverrebbero?

A fare di questi una particolare classe di entità, Platone non era disposto, qualificando egli tale opinione come un pregiudizio dei geometri. Egli li definiva invece come le estremità delle linee.

D'altra parte egli parla spesso anche di « linee indivisibili », e queste pure necessariamente devono avere le loro estremità. Le stesse ragioni, quindi, che conducono ad ammettere le linee, conducono pure ad ammettere i punti.



In breve, mentre scopo della ricerca è appunto di determinare le cause dei fatti che conosciamo, noi della scuola di Platone non ci siamo affatto

curati di ciò. Non diciamo, per esempio, nulla sulle cause da cui provengono i cambiamenti, e, credendo di parlare delle cose che esistono, ci occupiamo invece di altre sostanze immaginarie.

Quando si tratta poi di dire in qual modo queste ultime siano da noi riguardate come le « essenze » delle prime, noi diciamo delle cose che non hanno affatto senso: poichè, come già si è detto, la parola « partecipare » non significa nulla.

E neanche di ciò che vedemmo essere causa della stessa scienza, neppure cioè di quell' altra specie di cause che spingono la mente, e l' intera natura, ad operare, e alla quale abbiamo fatto posto nella nostra enumerazione delle varie specie di principii e cause — neppure di questa, dico, la dottrina delle idee contribuisce a darci minimamente conoscenza.

Ormai le scienze matematiche sembrano aver, quasi, preso il posto dell' intera filosofia, proprio per opera di quelli che pure continuano ad affermare che lo studio di quelle non ha alcun valore se non in quanto serva a qualche ulteriore scopo.



Si potrebbe inoltre pensare che quella che viene supposta come materia fondamentale — voglio dire l'opposizione tra il « grande » e il « piccolo » — abbia un carattere troppo matematico, e sia piuttosto da riguardare come un attributo o una differenza della sostanza o della materia; precisamente come il « denso » e il « raro » di cui parlano i « fisiologi », e che questi riguardano come delle proprietà differenti di una medesima sostanza. Anche qui infatti si tratta di differenze di grado.

Quanto al movimento, se di esso è vero ciò che si è visto sopra, evidentemente le idee si muoveranno: altrimenti non si capirebbe da che parte potrebbe venire l'impulso al moto. Diventerebbe impossibile qualunque studio delle cose naturali e non si riescirebbe neanche a quella conclusione, che pure si ritiene così facile a ottenere, della unità del tutto.

La spiegazione che si dà a questo ultimo proposito, non porta a concludere che il tutto sia uno,

ma soltanto che l' uno esiste per sè stesso: ciò naturalmente se si concedano le premesse su cui tale spiegazione si basa.

Si può osservare anche che, neanche in questo caso, si riesce a provar nulla se non si concede all'« universale » la qualità di « genere »: il che non è sempre possibile.

Non c' è poi nessuna ragione da addurre in favore della ipotesi che esistano, oltre ai numeri, anche le lunghezze, le superfici, i volumi, nè per spiegare come queste ultime entità esistano, e di quali proprietà godano.

Esse non possono infatti coincidere nè colle idee, poichè non sono numeri, nè con quelle altre cose che sono state chiamate « intermediarie », perchè queste sono delle determinate figure matematiche, nè colle cose peribili. Si avrebbe dunque in esse una quarta specie di entità.

*
* *

Infine il cercare gli elementi delle cose prima di aver fatto le distinzioni corrispondenti ai varii significati nei quali la parola « cose » può essere

intesa, non può portare ad alcun risultato: specialmente se si ponga la questione sotto la forma di una domanda relativa agli elementi di cui esse siano composte. Non si può, per esempio, intendere di che cosa si componga il «fare» o il «patire» poichè, se pure delle questioni di tal genere sono risolubili, esse sono risolubili solo per il caso delle sostanze. Il cercare o il credere di aver determinato gli elementi di tutte le cose è una pretesa affatto assurda.

Per provare infatti la possibilità di riuscire a ciò occorrerebbe supporre che chi si propone tale scopo non abbia prima nessuna conoscenza di nulla. Allo stesso modo come chi impara la geometria, può benissimo sapere prima una quantità di altre cose ma non deve supporsi sapere quelle di cui tratta la scienza che vuole imparare, così deve ben avvenire anche nel nostro caso. Se vi è, cioè, come alcuni sostengono, una scienza di tutte le cose, quelli che l'imparano devono essere supposti non conoscere prima nulla affatto.

E ciò nonostante, ogni apprendimento non può avvenire se non per mezzo di cose che si cono-

scono già, o in tutto o in parte: e ciò tanto nel caso che si proceda per via di dimostrazione o per via di definizione. Occorre infatti che le nozioni di cui si compone la definizione, siano già prima possedute e familiari; e lo stesso è da dire anche per il caso che si proceda per induzione.

E se si dicesse che una tale conoscenza è innata in noi, ci dovremmo ben meravigliare di possedere così, senza neppure accorgercene, le più importanti tra le nostre cognizioni. E inoltre come si conoscerebbero i principii da cui tale conoscenza deriverebbe, e come potremmo esser convinti della sua attendibilità?

Ecco un' altra difficoltà che qui si presenta: si potrebbero sollevare dubbii come a proposito di certe sillabe come quando alcuni dicono, per esempio, che il suono ZA equivalga DSA, altri invece che esso sia un suono speciale diverso di tutti gli altri, per quanto riguarda poi le cose che sono oggetto di sensazione, non si capisce come se ne possa aver conoscenza indipendentemente dall' averle sentite. Eppure bisognerebbe conoscerle, dato che esse sono gli elementi dai quali,

come dai suoni semplici derivano quelli composti, provengono tutte le cose rimanenti.



Da quanto si è detto fin qui risulta chiaro che le cause la cui ricerca costituisce lo scopo comune dei filosofi di cui abbiamo parlato, rientrano tutte nelle quattro specie che abbiamo distinte nei libri sulla « Fisica », e che da nessuno si allude ad alcun altro genere di cause.

Esse furono tuttavia intuite solo confusamente. In un certo senso si può dire, che esse furono sempre riconosciute fin da principio, per quanto non furono mai esplicitamente distinte. La più antica filosofia si presenta come balbettante su ogni soggetto a guisa di una bambina.

Così, per esempio, Empedocle dice che le ossa sono costituite da una certa « proporzione »: ora questo esprime appunto la definizione o la determinazione di ciò che esse sono. Ma allora si dovrà dire la stessa cosa anche della carne e di ciascuna delle altre parti del corpo: esse pure dovranno essere dei rapporti, o non essere nulla affatto.

Questo costituisce la carne e le ossa e ciascuna delle altre cose, e non le materie di cui Empedocle parla, il « fuoco », la « terra », l'« acqua » e l'« aria ».

Certamente se alcuno gli avesse presentato questa conclusione Empedocle avrebbe consentito: ma intanto egli non la espresse distintamente.

Su questo soggetto ci siamo già abbastanza spiegati indietro. Sulle difficoltà che si possono presentare in proposito, ritorneremo ora un' altra volta. La risoluzione di esse ci aiuterà probabilmente per vincere anche le altre che incontreremo in seguito.



APPENDICE

LA
FILOSOFIA DI ARISTOTELE

La filosofia è definita da Aristotele la scienza dell' universale. Ogni vera scienza è, o almeno aspira ad essere, una vista d' insieme, una teoria generale: perciò le scienze speciali sono altrettante *filosofie* parziali, altrettante teorie d' insieme su uno o parecchi gruppi di fatti determinati, riassunti e sistematizzati dalla filosofia generale. Reciprocamente la filosofia propriamente detta, o prima, è una scienza a parte, coordinata con altre scienze (filosofia seconda) e avente un oggetto distinto e determinato: l' essere in sè, l' assoluto, Dio; ma essa è nello stesso tempo la scienza universale che abbraccia e riassume tutte le specialità, nel senso che il suo oggetto, Dio, abbraccia e contiene i principii di tutte le scienze e le cause

prime di tutto ciò ch' esiste. (*Met.* I, 2, 14; cfr. I, 8; I, 10).

La possibilità della scienza, negata dai sofisti e dagli scettici, non presenta nessun dubbio ad A. Soli fra gli esseri noi abbiamo parte all' intelletto attivo, cioè a Dio medesimo, e, per lui, alla conoscenza dell' assoluto; soli siamo dotati di parola. Col linguaggio noi enunciamo le cose come le concepiamo; colla ragione le concepiamo come sono: le maniere generali di enunciare le cose o parti del discorso (*categorie* del linguaggio e della grammatica) rispondono alle differenti forme sotto le quali le concepiamo o *categorie* dell' intelletto (sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, situazione, maniera d'essere, azione, azione subita), e queste categorie dell' intelletto esprimono a loro volta la maniera d' essere delle cose stesse: cioè che le cose sono, infatti, sia sostanze, sia quantità, sia relazioni, ecc. e non sono soltanto concepite come tali. (*Met.* V, 7; VI, 4).

I

LA FILOSOFIA PRIMA

Le scienze matematiche e fisiche s'occupano della quantità, della qualità delle cose, delle loro relazioni: la filosofia prima ha per oggetto la regina delle categorie, quella a cui si riferiscono tutte le altre e di cui non sono che parassiti: la sostanza. Essa si chiede cos'è l'essere in sè, al di fuori di ogni relazione di tempo, di luogo ecc., l'essere assoluto e necessario, l'essenza eterna delle cose per opposizione al relativo, al contingente, all'accidentale. (*Met.* VI, 1; XI, 4, 7). A ragione, dunque, Platone la riguarda come la scienza dell'essere reale, per opposizione a ciò che *sembra essere* e non è in fondo che un rapporto passeggero. Il suo torto è di veder l'essere reale nelle Idee, *separate* dagli individui che le realizzano. Invano si cercherebbe nei suoi scritti la prova dell'esistenza delle Idee separate dalle cose. D'altra parte non si sa a cosa serva questa teoria, che, ben lungi di risolvere il problema metafisico, non

fa che complicarlo, raddoppiando il mondo reale con un mondo d'inutili omonimi. Le Idee separate non concorrono, infatti, nè alla formazione, nè alla conservazione, nè all'intelligenza delle cose. Non si sa qual'è il rapporto fra le cose e le Idee. Chiamare modelli le Idee e farvi partecipare le cose, è servirsi di metafore poetiche per non dir nulla. Del resto, se l'Idea generale è sostanza degli individui, l'essenza delle cose, come esisterebbe separata da ciò di cui è la sostanza e l'essenza? Il generale non potrebbe esistere fuori e accanto all'individuale. Dunque, considerate in sè stesse e astrazion fatta dalle cose, le Idee o tipi specifici non sono esseri reali, sostanze, se s'intende per sostanza ciò che esiste di per sè. (*Met.* I, 9, 15-16; V, 8, 14; XII, 10, 22; XIV, 3, 12, 4, 9). A. del resto non nega l'esistenza oggettiva delle specie. Per lui, come per Platone, l'Idea generale è l'essenza dell'individuo, e si può chiamare *οὐσία* in quanto questa parola significa essenza. Egli nega che le Idee esistano indipendentemente dalle cose. Essendo la *forma* della cosa, l'Idea l'è inerente, immanente e non può

esserne separata che dall' astrazione. Essenza dell' individuo essa forma con lui un tutto indivisibile. (*Met.* III, 4, 1 — *Anal. Post.* I, 11).

D' altra parte la teoria materialista è egualmente chimerica: la sostanzialità non è neppure nella materia separata dalla forma. La materia senza l' Idea è un' astrazione, come l' Idea separata dall' individuo che la realizza. Così pure il moto non esiste di per sè ma suppone un sostrato. Ciò ch' esiste dunque realmente, sostanzialmente, non è nè l' Idea, nè la materia, nè il moto: è l' insieme di tutto ciò, l' individuo. La realtà è cosa concreta; essa ha i suoi elementi costitutivi che il pensiero distingue, ma che non esistono separati. Di questi elementi il più importante è l' Idea, la *forma*, sinonimo d' essenza o d' anima. La materia è ciò che la sopporta e la sostiene ma è indispensabile.

Dato ciò, quali sono le cause generatrici dell' essere reale? Ogni prodotto, sia dell' arte, sia della natura, ha una causa materiale, una causa formale, una causa efficiente o motrice, e una causa finale. Nell' ordine dell' arte, un mobile, ad esempio, o una statua, suppongono: 1.º una materia, legno,

marmo o rame, di cui son fatti; 2.º un' idea (piano o modello) secondo la quale son fatti e che per la statua esiste nel pensiero dello scultore e per il mobile in quello del legnaiolo; 3.º delle braccia, delle mani e degli strumenti come forze motrici e cause efficienti; 4.º uno scopo o mobile che mette queste forze in gioco e che le fa passare dalla potenza all' atto. (*Met.* I, 3; VII, 7 sgg). Lo stesso accade nella natura e specialmente nella natura organica. Un organismo vivente, un uomo, per esempio, è il prodotto di questi quattro fattori: 1.º la sostanza che serve di punto di partenza e di sostrato allo sviluppo embrionale; 2.º l' idea specifica, o tipo specifico secondo il quale si sviluppa l' embrione, la forma che tende a darsi; 3.º l' atto generatore; 4.º lo scopo (incosciente) di quest' atto, cioè la produzione di un uomo nuovo. C' è dunque, per ogni fatto e per il fatto universale medesimo (il mondo) quattro specie di cause: la materia, l' idea, la forza e lo scopo. Quando questi principii s' incontrano producono l' essere reale, oggetto d' arte o essere vivente. Questi principii, del resto, non esistono sostanzialmente e son

sempre inerenti a un individuo; ogni prodotto della natura è preceduto da un individuo della stessa specie, da cui esce generativamente; e così, nell' ordine tecnico e nell' ordine morale ogni fatto suppone una causa attuale: un uomo istruito divien tale per mezzo di un altro uomo istruito; la causa motrice è sempre un essere concreto, e ciò ch'esiste in potenza non passa all' atto che sotto l' impulso di qualcosa di attuale.

Se la riflessione filosofica distingue quattro principii generatori delle cose, nonostante tre di essi, l' idea, la forza motrice e il fine, spesso si confondono e ne formano uno solo. Nella sfera dell' arte, è l' Idea di Ermes, ad esempio, tale ch' è nell' immaginazione dello scultore, che mette in giuoco i suoi nervi e i suoi muscoli, e che è nello stesso tempo il fine ch' egli tende a realizzare mediante la materia. Nella natura, quando si tratta di produrre un uomo, è l' *uomo* che è l' idea realizzata dalla generazione, è un *uomo* che la realizza, e la realizza collo scopo di riprodurre l' *uomo*. (*Fis.* II, 7). Nei due casi l' idea è nello stesso tempo causa formale, forza motrice e scopo.

Non c'è dunque, in ultima analisi, che due principii delle cose: l'*idea* o *forma* che le effettua e a cui tendono e la *materia* o stoffa di cui son fatte — quella essenziale e causa propriamente detta e questa d' importanza secondaria e semplice condizione. Questi due principii essendo gli antecedenti indispensabili di ogni divenire non possono esser divenuti e generati a loro volta, perchè, in questo caso, avrebbero dovuto essere *avanti* di essere, ciò ch' è impossibile. Essi precedono necessariamente ogni generazione, poichè nessuna generazione è possibile senza di essi. (*Fis*. I, 10, 8). La materia e la forma sono eterne in A. come in Platone, ma l' eternità della materia non costituisce, nel sistema dello Stagirita, un dualismo assoluto. Se la materia e l'idea fossero contraddittoriamente opposte l' una all' altra, come pare che siano in Platone, come potrebbe accadere che s' unissero fra loro, ch' esse concorressero e collaborassero in qualche modo nella generazione di tutte le cose? Non c' è rapporto possibile fra cose contraddittorie opposte. (*Met*. XII, 10, 7).

Il μὴ ὄν di Platone, cioè il moto, la privazione

assoluta e la materia reale son due cose molto differenti. La materia è il non essere per accidente, mentre la privazione è il non essere in sè. La materia, nozione molto vicina alla sostanza, è, per certi rispetti, sostanza essa medesima, mentre la privazione non lo è affatto. (*Fis.* X, 10, 4). Essa non è il nulla, ma l' essere in potenza, la possibilità o facoltà di essere, il germe e il punto di partenza del divenire. L' essere concreto, l' individuo, è lo sviluppo di questo germe, la realizzazione di questa possibilità, la potenza divenuta *ἐνέργεια*. La materia è il germe della forma, la forma in potenza, e da parte sua la forma, o meglio, l' unità della forma e della materia, che costituisce l' individuo, è la materia in atto. (*Met.* VIII, 6, 19). Nell' ordine tecnico, il legno, materia di cui sarà fatta la tavola, è una tavola in potenza; la tavola terminata è questo medesimo legno in atto. Il rame è una statua in potenza, la statua è l' attualizzazione del rame. Nella natura l' uovo è un uccello in potenza e l' uccello n' è l' *ἐνέργεια*. La materia è in tutte le cose il principio; l' idea (modo o forma) è il fine a cui tende; la materia è il rudi-

mento, l'imperfetto; la forma è la perfezione, il compimento. Se ὕλη fosse sinonimo di στέρησις, la materia non potrebbe divenire altra cosa, unirsi a una forma, prendere quei contorni precisi che definiscono e permettono di definire l'essere reale, perchè dal nulla nulla può nascere. Lungi dal repugnare alla forma essa vi tende, la desidera come la femmina desidera il maschio. (*Fis.* I, 10, 7). La materia e l'idea o forma son dunque delle nozioni correlative; lungi dall'escludersi s'attirano, si completano, e il medio termine in cui si confondono è il moto, l'evoluzione, ch'è il passaggio, la trasformazione dell'una nell'altra. Da ciò l'importanza attribuita da A. all'idea del moto (*Fis.* III, 1) per mezzo della quale egli elimina fino a un certo punto il dualismo di Platone, come questi pure aveva tentato di fare per mezzo del numero o della ψυχί. Il suo sistema intero si fonda su questa trinità: δύναμισ, κίνησις, ἐνέργεια. Se la materia è alla forma ciò che la potenza è all'atto, il germe all'organismo perfetto, l'opposizione dei due principii è così poco assoluta che tutte le cose sono nello stesso tempo l'una e

l' altra: potenza e atto, materia e forma. Il rame è forma e attualità rispetto al minerale greggio, materia o potenza rispetto alla statua. L' albero di cui sarà fatto il mobile, è forma, modo, attualità rispetto al germe da cui è uscito e materia informe rispetto al mobile. Il giovine è forma rispetto al fanciullo, materia informe rispetto all' uomo fatto.

La regola che ogni essere è insieme forma e sostrato, idea e materia, anima e corpo, non comporta che una sola eccezione: l' Essere supremo è forma pura e senza materia. Infatti nella concezione di A. la materia è sempre il punto di partenza di uno sviluppo, l' antecedente di una perfezione più alta; ora l' Essere supremo è la perfezione assoluta, non c' è dunque in lui *materia per una forma* più elevata, in una parola non c' è in lui materia. Se A. sembra qui in contraddizione col nominalismo ch' è alla base della sua polemica contro le idee *separate* di Platone e soprattutto con la sua osservazione, ben categorica che tutto è materiale (*Met.* XII, 3, 8) questa difficoltà sparisce fino a un certo punto se si tien conto del

significato speciale che egli dà alla parola *materia*, sinonimo in lui, non tanto di stoffa che di stoffa non ancora lavorata, di *provvisorio* rispetto al definitivo, d'imperfezione, di virtualità, di germe non sviluppato. Se tale è la materia è evidente che ciascuno degli esseri che formano la scala universale è l'idea o perfezione, se lo si confronta coi gradi inferiori; materia e imperfezione, se lo confrontiamo agli esseri più elevati, e che l'Essere supremo — ma l'Essere supremo solo — è idea pura, forma pura, atto puro. A. afferma del resto che la materia ultima (all'ultimo grado del suo sviluppo) e la forma son la stessa cosa (*Met.* VIII, 6, 19; cfr. VII, 10, 27; XII, 3, 8; XII, 10, 8) e perciò si può concludere che egli non sarebbe repugnato chiamare l'Essere supremo *ἐσχάτη ὕλη*, termine ultimo dell'evoluzione universale, pur negando che questo grado supremo dell'Essere sia ancora materiale da un lato. Ma ciò ch'egli non ammette è l'idea panteista d'un assoluto che si sviluppa e ch'è materia *avanti* d'esser forma, potenza *avanti* d'essere energia. (*Met.* XII, 7, 19-20, cfr. *Fis.* II, 9, 6). Se l'Essere supremo avesse

cominciato per esistere in germe e come virtualità, sarebbe stato necessario, per fecondare questo germe e fare arrivare Dio all' esistenza attuale, un essere attuale preesistente a Dio, perchè non solo ogni semenza viene da un essere attuale preesistente, ma nessuna virtualità passa all' atto senza il concorso di un essere attuale. Non è la potenza ma l' atto, il virtuale ma l' attuale, l' imperfetto ma il perfetto, ch' è il principio primo, anteriore e superiore a tutto il resto. (*Met.* XII, 7, 19-20, cfr. *Fis.* II, 6, 9). Questa tesi favorita d'A. e che si riduce in fondo all' *ex nihilo nihil* degli Eleati, ha per conseguenza la negazione del caos, come forma primordiale delle cose, se pur si può chiamar forma lo stesso informe, l' assenza completa di ogni ordine. Per il fatto medesimo che alla materia coesiste *ab aeterno* una forma, una energia assoluta, la materia non è stata mai informe, e non c' è mai stato caos. (*Met.* XII, 6, 15).

L' Essere eternamente attuale è nello stesso tempo la causa motrice o generatrice, la forma e lo scopo finale delle cose. È il primo motore, ma immobile.

L' esistenza di questo motore è una conseguenza del principio di causalità: ogni movimento implica, oltre l' esistenza dell' oggetto mosso, quella di un motore il quale riceve a sua volta il suo moto da un altro motore, e siccome, secondo A., non c' è serie di cause all' infinito, bisogna necessariamente fermarsi a un primo motore. Negarlo, pur ammettendo la realtà del movimento, e ammettere con Leucippo, Democrito ed altri, una serie infinita di effetti e di cause senza causa prima, è ribellarsi a una delle leggi più fondamentali del pensiero. La causa prima, del resto, agisce dall' eternità, e il movimento che procede da esso è pure eterno. L' universo non ha nè principio nè fine nel tempo, benchè abbia i suoi limiti nello spazio.

Qui sorge una difficoltà: come va che ciò che è e resta immobile può muovere? In che modo la causa motrice agisce senza mettersi essa medesima in moto? Bisogna ammettere che Dio agisce allo stesso modo che il bello e il desiderabile (un capolavoro dell' arte o della natura per esempio, ci commuove e ci attira, benchè resti, quanto a

lui, nel riposo più perfetto) nello stesso modo che l'ideale che tentiamo a realizzare o il fine che perseguiamo e che ci mette in moto senza parteciparvi lui stesso. Da sè, e senza che l'essere assoluto si turbi un solo istante, la materia si muove nel senso dell'eterna Idea. Essa desidera Dio, ma è Dio che è la causa prima di questo desiderio. (*Met.* XII, 7, 3).

L'Essere supremo, essendo immateriale, non si può parlare a proposito di lui nè di impressioni e di sensazioni, nè di appetiti, nè di volontà nel senso di desideri, nè di sentimenti nel senso di passioni: tutte cose che dipendono dalla materia, principio passivo, femmina, ricettivo della forma. Dio è pura intelligenza. L'intelletto umano comincia coll'essere virtuale e si sviluppa passando per la sensazione, la percezione, la comparazione: il *νοῦς* divino conosce le cose per un'intuizione immediata della loro essenza intelligibile, e, mentre il nostro pensiero discorsivo persegue un oggetto che non è lui e ch'egli non può raggiungere che progressivamente, il pensiero assoluto è identico al suo oggetto. Niente essendo più elevato d'Iddio, e il

pensiero divino avendo l' oggetto più elevato possibile, l' oggetto di questo pensiero non può essere che sè medesimo. Al riparo di ogni sofferenza, elevata al di sopra di ogni imperfezione e per conseguenza di ogni desiderio come di ogni rimpianto, l' esistenza divina è sovranamente felice e tale che la vita umana colle sue emozioni non ne è che una debole immagine. Ciò che non accade che ai più favoriti fra gli uomini, in rari e brevi momenti, la pura contemplazione della verità, intelligibile, la *θεωρία*, è la forma inalterabile della vita divina. (*Met.* XII, 7, 11). Causa finale dell' universo e bene supremo Dio è nello stesso tempo *nelle* cose come la loro essenza immanente, e al *di là* delle cose, distinto dal mondo, trascendente. Come la disciplina esiste nello stesso tempo *in* un esercito e *al di sopra* di esso, nella mente del generale, così Dio è nello stesso tempo legge e legislatore, ordine e ordinatore delle cose. (*Met.* XII, 10, 1-2). Per lui e in vista di lui tutto è organizzato, disposto, armonizzato, e poichè egli è *uno* (solo ciò ch' è materiale esiste al plurale. *Met.* VIII, 6, 21) non ci potrebbe essere più di

un solo universo eterno. Reciprocamente l'unità che regna nel mondo prova l'unità d'Iddio. Da questo principio dei principii dipende il cielo e la natura. (*Met.* XII, 7, II).

(da A. Weber. *Histoire de la Philosophie européenne*. Paris, Fischbacher, 1897[6], pp. 96-106).



INDICE



Casa Editrice R. Carabba — Lanciano

CULTURA DELL'ANIMA

COLLEZIONE DI LIBRETTI FILOSOFICI DIRETTA DA G. PAPINI

Ogni volume di circa pag. 150 - L. 1,00

Questa nuova raccolta non vuol contrapporsi ad altre simili che già prosperano in Italia e piuttosto gioverà a completarle. Non ha scopi dogmatici ma vuol soltanto offrire agli studiosi ed ai lettori intelligenti cose importanti ma rare ad aversi, sia per la difficoltà della lingua, sia per la dimenticanza, sia per la scarsità delle edizioni.

Nonostante ciò essa avrà un carattere e un ufficio suo proprio. Infatti accoglierà opere non solo di filosofi antichi e celebri ma anche di recentissimi ancora discussi — non solo scritti originali, ma riassunti di sistemi e monografie su pensatori o su religioni — non solo opere filosofiche, nel senso rigoroso della parola, ma anche documenti religiosi e letterari che hanno rappresentato idee e tendenze dominanti in qualche gran momento della coscienza umana — non solo opere di uomini che han dato tutta la vita alla filosofia, ma anche raccolte di pensieri di artisti e di scienziati.

Molto posto sarà dato al pensiero orientale, specie indiano e cinese; così poco noto fra noi; e al pensiero italiano non ancor studiato e apprezzato come si dovrebbe.

Ogni volumetto conterrà una breve prefazione sul carattere e l'importanza dell'opera pubblicata e spesso la biografia dell'autore e abbondanti indicazioni bibliografiche.